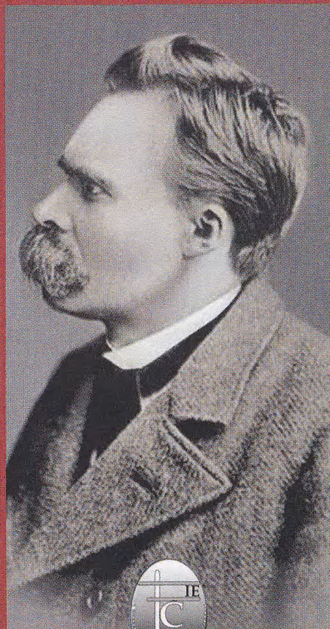
Gilles Deleuze

# NIETZSCHE ȘI FILOSOFIA






EDITURA FUNDAȚIEI CULTURALE
IDEEA EUROPEANĂ

Colecția: ISTORIA MENTALITĂȚILOR
Coperta: CRISTIAN NEGOI

Editori: AURA CHRISTI & ANDREI POTLOG
Lector: ALINA BEIU-DEȘLIU
Director economic: MIHAELA DAVID
Tehnoredactor: MARIANA TOMA
Departament difuzare: ADRIAN PREDA
Secretariat: ALINA ALEXANDRA IONESCU
Departament proiecte: Alexandru ȘTEFĂNESCU

Editura Ideea Europeană
O.P. 22, C.P. 113,
București, Sector 1, 014780
Tel./fax: 021/ 212 56 92
Comenzi carte prin poștă:
Tel.: 021/ 310 66 18
www.ideeaeuropeana.ro
E-mail: fcideeaeuropeana@yahoo.com



**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**
**DELEUZE, GILLES**
**Nietzsche și filosofia** / Gilles Deleuze; ed.: Aura Christi & Andrei Potlog; trad.: Bogdan Ghiu; - București: Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, 2005
ISBN 973-86972-1-2

I. Christi, Aura (ed.)
II. Potlog, Andrei (ed.)
III. Ghiu, Bogdan (trad.)

14 (430) Nietzsche, Fr.
929 Nietzsche, Fr.

Printed in ROMANIA

GILLES DELEUZE

# NIETZSCHE ŞI FILOSOFIA

Traducere de

BOGDAN GHIU



IDEEA EUROPEANĂ

Carte apărută cu sprijinul

MINISTERULUI FRANCEZ AL AFACERILOR EXTERNE
şi al
AMBASADEI FRANȚEI ÎN ROMANIA

# CAPITOLUL I

## Tragicul

### 1) *Conceptul de genealogie*

Proiectul general al lui Nietzsche e următorul: să introducă în filosofie conceptele de sens şi valoare. Este evident că filosofia modernă a trăit şi trăieşte încă, în bună măsură, de pe urma lui Nietzsche. Dar poate că nu tocmai în felul în care şi-ar fi dorit acesta. Nietzsche n-a ascuns niciodată faptul că filosofia sensului şi a valorii trebuie să fie o critică. Kant n-a efectuat adevărata critică, pentru că nu a ştiut să-i pună problema în termeni de valoare: acesta este chiar unul dintre mobilele principale ale operei lui Nietzsche. S-a întâmplat însă, în filosofia modernă, că teoria valorilor a dat naştere unui nou conformism şi unor noi aserviri. Până şi fenomenologia a contribuit, prin aparatul său, la punerea unei inspiraţii nietzscheene, deseori prezentă în ea, în slujba conformismului modern. Însă când este vorba de Nietzsche trebuie să plecăm, dimpotrivă, de la următorul fapt: filosofia valorilor, aşa cum o instituie şi o concepe el, reprezintă adevărata împlinire a criticii, singura modalitate de a realiza critica totală, adică de a face filosofie „cu ciocanul". Noţiunea de valoare presupune, într-adevăr, o răsturnare *critică*. Pe de o parte, valorile apar sau sunt stabilite ca principii: o evaluare presupune nişte valori pe baza cărora ea apreciază fenomenele. Dar, pe de altă parte, înseşi valorile presupun nişte evaluări, nişte „puncte de vedere apreciative" din care decurge valoarea lor. Problema critică este: valoarea valorilor, evaluarea din care purcede valoarea acestora, deci problema *creării* lor. Evaluarea se defineşte ca elementul diferenţiator al valorilor corespondente: element în acelaşi timp critic şi creator. Evaluările, raportate la elementul lor, nu sunt valori, ci moduri de a fi, moduri de existenţă ale celor care judecă şi evaluează, slujind tocmai drept principii valorilor prin raportare la care aceştia judecă. Iată de ce noi avem întotdeauna credinţele, sentimentele, gândurile pe care le

merităm în funcție de modul nostru de a fi și de stilul nostru de viață. Există lucruri pe care nu le putem spune, simți și concepe, valori în care nu putem crede decât dacă evaluăm „josnic“, dacă trăim și gândim „grosolan“. Acesta e esențialul: *înaltul și josul*, *nobilul și abjectul* nu sunt valori, ci reprezintă elementul diferențiator din care decurge însăși valoarea valorilor.

Filosofia critică prezintă două mișcări inseparabile: a raporta orice lucru și orice origine a unei valori la niște valori; dar și a raporta aceste valori la ceva care să le fie ca un fel de origine și care să decidă în privința valorii lor. Recunoaștem aici dubla luptă a lui Nietzsche. Împotriva celor care sustrag valorile oricărei critici, mulțumindu-se să inventarieze valorile existente și să critice lucrurile în numele unor valori stabilite: „lucrătorii filosofiei“, Kant, Schopenhauer[1]. Dar și împotriva celor care critică și respectă valorile, făcându-le să derive din simple fapte, din pretinse fapte obiective: utilitariștii, „învățații“[2]. În ambele cazuri, filosofia se scaldă în elementul *indiferent* a ceea ce are valoare în sine sau a ceea ce este valabil pentru toți. Nietzsche se ridică în același timp împotriva ideii nobile de fundament care lasă valorile indiferente față de propria lor origine, și împotriva ideii unei simple derivări cauzale sau a unui început plat, care postulează o origine indiferentă la valori. Nietzsche elaborează noul concept de genealogie. Filosoful este un genealogist, nu un judecător de tribunal, precum Kant, sau un mecanic, asemeni utilitariștilor. Filosoful este Hesiod. În locul principiului universalității kantiene și, totodată, în locul principiului asemănării, drag utilitariștilor, Nietzsche așază sentimentul diferenței sau al distanței (elementul diferențiator). „Abia din acest patos al distanței și-au arogat ei dreptul de a crea valori, de a le da un nume: ce le pasă de utilitate[3]!“

Genealogie vrea să însemne în același timp valoare a originii și origine a valorilor. Genealogia se opune atât caracterului absolut al valorilor, cât și caracterului lor relativ sau utilitar. Genealogie înseamnă elementul diferențiator al valorilor din care decurge însăși valoarea lor. Genealogie vrea, așadar, să însemne origine sau naștere, dar și diferență sau distanță în origine. Genealogia înseamnă noblețe sau josnicie, noblețe sau abjecție, noblețe sau decadență în origine. Nobilul și abjectul, înaltul și josnicul, acesta este elementul propriu-zis genealogic sau critic. Înțeleasă însă în

1. *BR*, 211.
2. *BR*, Capitolul VI: „Noi, învățații“.
3. *GM*, I, 2.

felul acesta, critica devine, totodată, şi tot ce poate fi mai pozitiv. Elementul diferenţiator nu este o critică a valorii valorilor fără a fi, deopotrivă, şi elementul pozitiv al unei creaţii. De aceea, critica nici nu este concepută vreodată de către Nietzsche ca o *reacţiune*, ci ca o *acţiune*. Nietzsche opune activitatea criticii, răzbunării, ranchiunei şi resentimentului. Zarathustra va fi urmat, de la un capăt la celălalt al întregii cărţi, de „maimuţa“, de „bufonul“, de „demonul“ său; dar maimuţa se deosebeşte de Zarathustra aşa cum răzbunarea şi resentimentul se deosebesc de critică. Să se confunde cu propria maimuţă, iată una dintre cele mai înspăimântătoare ispite la care Zarathustra simte că este expus[4]. Critica nu este o re-acţiune a resentimentului, ci expresia activă a unui mod de existenţă activ: atacul şi nu răzbunarea, agresivitatea naturală a unui mod de a fi, răutatea divină fără de care perfecţiunea n-ar putea fi imaginată[5]. Acest mod de a fi este acela al filosofului, tocmai deoarece acesta îşi propune să mânuiască elementul diferenţiator într-un mod critic şi creator, deci ca pe un ciocan. Gândesc „josnic“, spune Nietzsche despre adversarii săi. De la acest mod de a concepe genealogia, Nietzsche aşteaptă multe lucruri: o nouă organizare a ştiinţelor, o nouă organizare a filosofiei, o determinare a valorilor viitorului.

2) *Sensul*

Nu vom afla niciodată sensul unui lucru (fenomen uman, biologic şi chiar fizic) dacă nu vom şti care e forţa care se înstăpâneşte asupra acestui lucru, îl exploatează, şi-l aserveşte şi se exprimă prin el. Un fenomen nu este o aparenţă sau o apariţie, ci un semn, un simptom care îşi află sensul într-o forţă actuală. Întreaga filosofie este o simptomatologie şi o semiologie. Ştiinţele sunt un sistem simptomatologic şi semiologic. În locul dualităţii metafizice dintre aparenţă şi esenţă şi în locul relaţiei ştiinţifice dintre efect şi cauză, Nietzsche introduce corelaţia dintre fenomen şi sens. Orice forţă este luare în posesie, dominaţie, exploatare a unei anumite cantităţi de realitate. Chiar şi percepţia, în aspectele ei diverse, este expresia unor forţe care iau în posesie natura. De unde rezultă că natura însăşi are o istorie. Istoria unui lucru, în general, este succesiunea forţelor care pun stăpânire pe el şi coexistenţa forţelor care se luptă pentru a şi-l însuşi. Un acelaşi obiect, un acelaşi fenomen îşi schimbă sensul în funcţie de forţa care pune stăpânire pe el.

4. *Z*, III, „A trece mai departe“.
5. *EH*, I, 6-7.

Istoria este variația sensurilor, adică „o succesiune de fenomene înrobitoare mai mult sau mai puțin profunde, mai mult sau mai puțin independente unul de celălalt“ [6]. Sensul constituie, așadar, o noțiune complexă: există întotdeauna o pluralitate de sensuri, o *constelație*, un complex de succesiuni, dar și de coexistențe, care fac din interpretare o artă. „Orice biruință și înstăpânire este un nou fel de a interpreta.“

Filosofia lui Nietzsche nu poate fi înțeleasă atâta timp cât nu se ține seama de esențialul ei pluralism. Și, la drept vorbind, pluralismul (căruia i se mai spune și empirism) este una cu însăși filosofia. Pluralismul este modul de a gândi propriu-zis filosofic, inventat de filosofie: singurul garant al libertății în spiritul concret, singurul principiu al unui violent ateism. Zeii au murit: dar au murit de râs, auzindu-l pe unul dintre Dumnezei spunând că el este unicul. „Oare divinul nu-nseamnă tocmai să existe zei dar nici un Dumnezeu [7]?“ Și însăși moartea acelui Dumnezeu care se pretindea unicul este una plurală: moartea lui Dumnezeu este un eveniment cu sensuri multiple. Iată de ce nu crede Nietzsche în „marile evenimente“ zgomotoase, ci în pluralitatea tăcută de sensuri a fiecărui eveniment în parte [8]. Nu există eveniment, fenomen, cuvânt sau gând al cărui sens să nu fie multiplu. Fiecare lucru este când una, când alta, când ceva mai complicat, în funcție de forțele (zeii) care pun stăpânire pe el. Hegel a vrut să ridiculizeze pluralismul, identificându-l cu o conștiință naivă care s-ar mulțumi să spună „asta, aia, aici, acum“ – asemeni unui copil îngăimându-și cele mai umile nevoi. În ideea pluralistă că un lucru are mai multe sensuri, în ideea că există mai multe lucruri, și „una, apoi alta“ pentru același lucru, noi vedem cea mai înaltă cucerire a filosofiei, cucerirea adevăratului concept, maturitatea filosofiei, nu renunțarea sau copilăria ei. Căci evaluarea fiecărui lucru în parte, delicata cântărire a lucrurilor și a sensurilor fiecăruia, estimarea forțelor ce definesc în fiece clipă aspectele unui lucru și raporturile sale cu celelalte – toate „astea“ (sau toate „alea“) țin de arta cea mai înaltă a filosofiei, care este aceea a interpretării. A interpreta și chiar a evalua înseamnă a cântări. Noțiunea de esență nu se pierde în felul acesta, ci capătă o nouă semnificație; căci nu toate sensurile sunt echivalente. Un lucru are tot atâtea sensuri câte forțe capabile să-l subjuge. Dar lucrul ca atare nu este neutru, și se găsește, mai mult

6. *GM*, II, 12.
7. *Z*, III, „Despre renegați“.
8. *Z*, II, „Despre marile evenimente“.

sau mai puţin, în afinitate cu forţa care-l subjugă actualmente. Există lucruri care nu se pot înstăpâni asupra unui lucru decât impunându-i un sens restrictiv şi o valoare negativă. Vom numi, dimpotrivă, esenţă, dintre toate sensurile unui lucru, pe acela care îi dă forţa care prezintă cea mai mare afinitate cu el. Astfel, într-un exemplu pe care lui Nietzsche îi place foarte mult să-l citeze, religia nu are un sens unic, deoarece serveşte, pe rând, unor forţe multiple. Dar care e forţa cea mai afină religiei? Care este cea despre care nu se mai ştie cine o domină, ea însăşi dominând religia sau religia dominând-o pe ea[9]? „Analizaţi-l pe H." Toate acestea, pentru toate lucrurile, sunt tot o chestiune de cântărire, arta delicată dar riguroasă a filosofiei, interpretarea pluralistă.

Interpretarea îşi dezvăluie întreaga complexitate dacă ne gândim că o nouă forţă nu poate să apară şi să-şi însuşească un obiect decât împrumutând, la început, masca forţelor precedente care ocupau deja acest lucru. Masca şi viclenia sunt legi ale naturii, deci ceva mai mult decât o mască sau un şiretlic. La începuturile ei, viaţa trebuie să mimeze materia pentru a fi doar posibilă. O forţă n-ar putea supravieţui dacă, mai întâi, n-ar împrumuta chipul forţelor precedente împotriva cărora luptă[10]. Aşa se face că filosoful nu se poate naşte şi nu poate creşte, cu şanse de supravieţuire, decât abordând aerul contemplativ al preotului, al omului ascetic şi religios care domina lumea înainte de apariţia sa. Că o astfel de necesitate apasă asupra noastră n-o dovedeşte doar imaginea ridicolă pe care noi o avem despre filosofie: imaginea filosofului-înţelept, prieten al înţelepciunii şi al ascezei. Ci, mai mult decât atât, faptul că filosofia însăşi nu-şi leapădă masca ascetică pe măsură ce se dezvoltă: ea chiar trebuie să creadă, într-o anumită măsură, în aceasta, nu poate decât să-şi cucerească masca, dându-i un sens nou în care să se exprime, în sfârşit, adevărata natură a forţei sale antireligioase[11]. Vedem că arta de a interpreta trebuie să fie şi o artă de a străpunge măştile, şi de a descoperi cine se maschează şi de ce, şi în ce scop cineva păstrează o mască remodelând-o. De unde rezultă că genealogia nu apare de la început, şi că riscăm multe contrasensuri căutând, încă de la naştere, cine este tatăl copilului. Diferenţa în origine nu apare încă de la origine, sau cel mult, poate, pentru un ochi din cale-afară de exersat, ochiul care vede de

9. Nietzsche întreabă: care e forţa care îi oferă religiei prilejul „de a acţiona de la sine şi suveran"? (*BR*, 62).

10. *GM*, III, 8, 9 şi 10.

11. *GM*, III, 10.

departe, ochiul presbitului, al genealogistului. Abia când filosofia a crescut i se poate surprinde esența sau genealogia și poate fi deosebită de toate lucrurile cu care, la început, ea era mult prea interesată să se confunde. Așa se întâmplă cu toate lucrurile: „*În orice lucru*, doar stadiile superioare contează[12]". Și nu pentru că problema n-ar fi aceea a originii, ci pentru că originea concepută ca genealogie nu poate fi determinată decât prin raportare la stadiile superioare.

Nu avem a ne întreba ce anume datorează grecii, Orientului, spune Nietzsche[13]. Filosofia este greacă, în măsura în care în Grecia își atinge ea pentru prima dată forma superioară, dovedindu-o și adevărata forță și țelurile specifice, care nu se mai confundă cu cele ale Orientului-preot, chiar și atunci când se folosește de ele. *Philosophos* nu înseamnă înțelept, ci prieten al înțelepciunii. Or, în ce mod straniu trebuie interpretat „prietenul": prieten, spune Zarathustra, este întotdeauna un terț între eu și mine, care mă împinge să mă depășesc și să mă las depășit pentru a trăi[14]. Prietenul înțelepciunii este cel care se reclamă de la înțelepciune, dar așa cum te reclami de la o mască în care n-ai supraviețui; cel care folosește înțelepciunea în scopuri noi, neobișnuite și periculoase, foarte puțin înțelepte și cuminți, de fapt. El vrea ca ea să se depășească pe sine și să fie depășită. Este cert că poporul nu se înșală întotdeauna; el presimte esența filosofului, anti-înțelepciunea sa, imoralismul său, concepția *sa* despre prietenie. Umilitate, sărăcie, asceză, trebuie să ghicim sensul pe care îl capătă aceste virtuți înțelepte și ascetice atunci când sunt reluate de către filosofie ca de o forță nouă[15].

3) *Filosofia voinței*

Genealogia nu doar intepretează, ci și evaluează. Până acum, am prezentat lucrurile ca și cum diferitele forțe s-ar lupta și s-ar succeda în raport cu un obiect aproape inert. Dar obiectul însuși e forță, expresie a unei forțe. Și chiar acesta este motivul pentru care există un grad mai mare sau mai mic de afinitate între obiect și forța care pune stăpânire pe el. Nu există obiect (fenomen) care să nu fie deja posedat, deoarece în el însuși el nu este o aparență, ci apariția unei forțe. Orice forță se găsește, așadar, într-o relație esențială cu o altă forță. Ființa forței este pluralul; ar fi în sine absurd să gândim

12. *NF.*
13. *NF.*
14. *Z*, I, „Despre prieten".
15. *GM*, III, 8.

forța la singular. O forță e dominație, dar şi obiectul asupra căruia se exercită o dominație. O pluralitate de forțe acționând şi suportând la distanță, *distanța* fiind elementul diferențiator conținut în fiece forță şi prin care fiecare în parte se raportează la celelalte: acesta este principiul filosofiei naturii la Nietzsche. Critica atomismului trebuie înțeleasă pornindu-se tocmai de la acest principiu; ea constă în a arăta că atomismul este o încercare de a atribui materiei o pluralitate şi o distanță esențiale care, de fapt, nu aparțin decât forței. Numai forța are ca ființă raportarea la o altă forță. (Aşa cum spune Marx, atunci când interpretează atomismul: „Atomii îşi sunt singurul obiect şi nu se pot raporta decât la ei înşişi... [16]" Problema e, însă: noțiunea de atom poate, în esența ei, să dea seamă de acest raport esențial care îi este atribuit? Conceptul nu devine coerent decât dacă, în loc de atom, ne vom gândi la forță. Căci noțiunea de atom nu poate conține în ea însăşi diferența necesară afirmării unui astfel de raport, diferență în esență şi conform esenței. Astfel, atomismul ar fi o mască pentru dinamismul incipient.)

Conceptul de forță este, prin urmare, la Nietzsche, acela al unei forțe care se raportează la altă forță: sub acest aspect, forța se numeşte voință. Voința (voința de putere) este elementul diferențiator al forței. Rezultă de aici un nou mod de a concepe filosofia voinței; căci voința nu se exercită, în chip misterios, asupra unor muşchi sau a unor nervi, şi cu atât mai puțin asupra unei materii în general, ci obligatoriu asupra altei voințe. Adevărata problemă nu se află în relația dintre voit şi involuntar, ci în raportul dintre o voință care comandă şi o voință care se supune, şi care se supune mai mult sau mai puțin. „«Voința» bineînțeles că nu poate acționa decât asupra unei voințe – iar nu asupra unei materii (nu asupra «nervilor», de pildă): pe scurt, trebuie să îndrăznim să formulăm ipoteza că, pretutindeni unde recunoaştem «efectele», avem de-a face cu o voință acționând asupra altei voințe... [17]." Voința este considerată *complexă* deoarece, în măsura în care ea vrea, ea vrea să fie ascultată, dar numai o voință poate asculta de ceea ce altă voință îi ordonă. În felul acesta, pluralismul îşi află confirmarea imediată şi terenul predilect în filosofia voinței. Iar punctul în care are loc ruptura lui Nietzsche de Schopenhauer este unul foarte precis: a şti, tocmai, dacă voința este una sau multiplă. Totul derivă de aici; şi, într-adevăr, dacă Schopenhauer ajunge să nege voința este, în primul rând, pentru că el crede în unitatea faptului de a vrea.

---

16. Marx, *Différence Démocrite-Epicure*.
17. *BR*, 36.

Pentru că voința, după Schopenhauer, este una în esența ei, călăului i se întâmplă să înțeleagă că este una cu propria sa victimă: conștiința identității voinței în toate manifestările ei este cea care împinge voința să se nege pe sine, să se suprime în milă, morală și ascetism [18]. Nietzsche descoperă ceea ce îi pare a constitui mistificarea propriu-zis schopenhaueriană: voința trebuie obligatoriu negată atunci când presupunem unitatea, identitatea ei.

Nietzsche denunță sufletul, eul și egoismul ca pe ultimele refugii ale atomismului. Atomismul psihic nu este cu nimic superior celui fizic: „Orice act de voință constă, pur și simplu, în a ordona și a asculta, pe baza, cum spuneam, unei colectivități de «suflete» [19]“. Nietzsche elogiază egoismul, întotdeauna într-un mod agresiv și polemic: împotriva virtuților, împotriva virtuții dezinteresării [20]. De fapt însă, egoismul este o proastă interpretare a voinței, așa cum atomismul este o proastă interpretare a forței. Ca să existe egoism trebuie să existe un *ego*. Faptul că orice forță se raportează la alta, fie pentru a comanda, fie pentru a i se supune, ne semnalează calea către origine: originea este diferența în origine, diferența în origine este *ierarhia*, adică raportul dintre o forță dominatoare și o forță dominată, dintre o voință ascultată și o voință de ascultat. Ierarhia ca inseparabilă de genealogie, iată ceea ce Nietzsche numește „problema noastră“ [21]. Ierarhia constituie faptul originar, identitatea dintre diferență și origine. De ce problema ierarhiei este tocmai problema „spiritelor libere“, vom înțelege ceva mai târziu. Oricum ar sta însă lucrurile în această privință, putem marca progresia sensului spre valoare și a interpretării spre evaluare ca sarcini proprii genealogiei: sensul unui lucru este raportul dintre acel lucru și forța care pune stăpânire pe el, valoarea unui lucru este ierarhia forțelor care se exprimă prin acel lucru privit ca fenomen complex.

### 4) *Împotriva dialecticii*

Este Nietzsche „dialectician“? O relație, fie ea și esențială, între un lucru și altul nu este de-ajuns pentru a forma o dialectică: totul depinde de rolul negativului în această relație. Nietzsche spune: foarte bine că forța are ca obiect altă forță. Dar, tocmai, forța

18. Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, IV.
19. *BR*, 19.
20. *Z*, III, „Despre cele trei rele“.
21. *OO*, Prefață, 7.

intră în relație cu *alte* forțe. Cu *alt fel* de viață intră viața în luptă. Pluralismul are uneori aparențe dialectice; dar este duşmanul cel mai înverşunat al acesteia, inamicul ei profund. Iată de ce se impune să luăm în serios caracterul deschis anti-dialectic al filosofiei lui Nietzsche. S-a spus că Nietzsche nu-l cunoştea bine pe Hegel. În sensul în care nu-ți cunoşti bine adversarul. Părerea noastră este, dimpotrivă, că mişcarea hegeliană, diferitele curente hegeliene îi erau perfect familiare; şi că, la fel ca şi Marx, Nietzsche şi-a ales țintele preferate dintre ele. Întreaga filosofie a lui Nietzsche rămâne abstractă şi greu de înțeles dacă nu descoperim împotriva cui este ea îndreptată. Or, întrebarea „împotriva cui?" necesită ea însăşi mai multe răspunsuri. Unul dintre ele însă, deosebit de important, este că supraomul e îndreptat împotriva concepției dialectice asupra omului, iar transvaluația, împotriva dialecticii luării în posesie şi a suprimării alienării. Antihegelianismul traversează întreaga operă a lui Nietzsche, ca un fir al agresivității. Putem urma deja acest fir în teoria forțelor.

La Nietzsche, niciodată raportul esențial al unei forțe cu altă forță nu este conceput ca un element negativ în esență. În raportul său cu o alta, forța care se face ascultată nu o neagă pe cealaltă sau ceea ce nu se confundă cu ea, ci îşi afirmă propria diferență şi se bucură de această diferență. Negativul nu este prezent în esență ca elementul din care forța îşi extrage activitatea: dimpotrivă, rezultă din această activitate, din existența unei forțe active şi din afirmarea diferenței ei. Negativul este un produs al existenței înseşi: agresivitatea legată obligatoriu de o existență activă, agresivitatea unei afirmații. Cât despre conceptul negativ (adică negația în calitate de concept), acesta „este doar un palid contrast, ivit târziu față de conceptul său fundamental pozitiv, îmbibat de viață şi pasiune"[22]. În locul elementului speculativ al negației, opoziției şi contradicției, Nietzsche introduce elementul practic al *diferenței*: obiect al afirmării şi al plăcerii. Tocmai în acest sens se poate afirma că există un empirism nietzschean. Întrebarea atât de frecventă la Nietzsche: ce vrea o voință, ce vrea unul, ce vrea altul? nu trebuie să fie înțeleasă ca o căutare a unui scop, a unui motiv sau a unui obiect pentru acea voință. Ceea ce vrea o voință este să-şi afirme propria diferență. În relația sa esențială cu alta, o voință face din diferența sa un obiect de afirmație. „Plăcerea de a te simți diferit", plăcerea diferenței[23]: acesta este elementul conceptual nou, agresiv şi aerian

22. *GM*, I, 10.
23. *BR*, 260.

pe care empirismul îl introduce în locul greoaielor noțiuni ale dialecticii și, mai ales, cu vorbele dialecticianului, în locul *travaliului* negativului. A arăta că dialectica este un travaliu, o muncă, o trudă, iar empirismul o plăcere este de-ajuns pentru a le caracteriza. Şi cine spune că există mai multă gândire într-o muncă decât într-o plăcere? Diferența este obiectul unei afirmații practice inseparabile de esență și constitutivă pentru existență. „Da"-ul lui Nietzsche se opune „nu"-ului dialectic; afirmația, negației dialectice; diferența, contradicției dialectice; bucuria și plăcerea, travaliului dialectic; lejeritatea și dansul, împovărării dialectice; superba iresponsabilitate, responsabilităților dialectice. Sentimentul empiric al diferenței, pe scurt, ierarhia, iată care este motorul esențial al conceptului, mai eficace și mai profund decât orice gândire bazată pe contradicție.

Mai mult chiar, noi trebuie să ne întrebăm: ce anume vrea dialecticianul însuși? Ce vrea această voință care vrea dialectica? O forță epuizată care nu are forța de a-și afirma diferența, o forță care nu mai acționează, ci reacționează la forțele care o domină: numai o astfel de forță împinge elementul negativ în prim-plan în raportul său cu o alta, negând tot ceea ce nu se confundă cu ea și făcând din această negare propria sa esență și principiul propriei sale existențe. „În timp ce orice morală aristocratică se înalță dintr-o rostire triumfătoare a lui Da față de sine însuși, morala sclavilor rostește din capul locului un Nu față de ceea ce este «exterior sieși», de ceea ce e «altfel», de ceea ce este «non-eul» său: și acest Nu este actul lor creator [24]." Iată motivul pentru care Nietzsche prezintă dialectica ca fiind speculația gloatei, modul de a gândi al sclavului [25]: gândirea abstractă bazată pe contradicție triumfă, atunci, asupra sentimentului concret al diferenței pozitive, reacțiunea asupra acțiunii, iar răzbunarea și resentimentul iau locul agresivității. Şi, invers, Nietzsche arată că ceea ce este negativ în cazul stăpânului este întotdeauna un produs secundar și derivat al existenței acestuia. Şi tot de aceea nu relația dintre stăpân și sclav este, în ea însăși, dialectică. Cine e dialectician, cine dialectizează relația? Sclavul, punctul de vedere al sclavului, gândirea din punctul de vedere al sclavului. Aspectul dialectic celebru al relației stăpân-sclav depinde, într-adevăr, de următorul fapt: acela că puterea este concepută, în cadrul ei, nu ca o voință de putere, ci ca reprezentare

24. *GM*, I, 10.

25. *Am. id.*, „Problema lui Socrate", 3-7. – *VP*, I, 70: „Gloata este cea care triumfă prin dialectică... Dialectica nu poate sluji decât ca armă defensivă".

a puterii, ca reprezentare a superiorităţii, ca recunoaştere de către „unul“ a superiorităţii „celuilalt“. Ceea ce vor voinţele la Hegel este să le fie *recunoscută* puterea, să-şi *reprezinte* puterea. Or, după Nietzsche, aceasta este o concepţie total eronată asupra voinţei de putere şi a naturii ei. O asemenea concepţie este aceea a sclavului, este imaginea pe care omul resentimentului şi-o face despre putere. *Sclavul este cel care nu concepe puterea decât ca obiect al unei recunoaşteri, ca materie a unei reprezentări, ca miză a unei competiţii, şi care deci o face să depindă, la capătul unei lupte, de o simplă atribuire a unor valori prestabilite* [26]. Dacă relaţia dintre stăpân şi sclav preia atât de uşor forma dialectică, ajungând până la a întruchipa un arhetip şi o figură de şcoală pentru orice tânăr hegelian, e pentru că portretul stăpânului pe care ni-l propune Hegel este, din capul locului, un portret întocmit de către sclav, un portret care îl reprezintă pe sclav, cel puţin aşa cum se visează el, în cel mai bun caz ca un sclav parvenit. Sub imaginea hegeliană a stăpânului se străvede, de fiecare dată, sclavul

5) *Problema tragediei*

Comentatorul lui Nietzsche trebuie să evite, mai presus de orice, să „dialectizeze“ gândirea nietzscheană sub un pretext oarecare. Pretextul, cu toate acestea, e gata dat: este acela al culturii tragice, al gândirii tragice, al filosofiei tragice care străbate întreaga operă a lui Nietzsche. Dar, tocmai, ce anume numeşte Nietzsche „tragic“? El opune viziunea tragică asupra lumii altor două viziuni: cea dialectică şi cea creştină. Sau, mai curând, numărând bine, tragedia cunoaşte trei moduri de a muri: ea moare o primă dată prin dialectica lui Socrate, este moartea ei „oedipiană“. Moare o a doua oară prin creştinism. Şi o a treia oară sub loviturile conjugate ale dialecticii moderne şi ale lui Wagner în persoană. Nietzsche insistă asupra următoarelor puncte: caracterul fundamental creştin al dialecticii şi al filosofiei germane [27]; incapacitatea congenitală a creştinismului şi a dialecticii de a trăi, de a înţelege şi de a gândi tragicul. „Eu am descoperit tragicul“, până şi grecii l-au ignorat [28].

---

26. Împotriva ideii că voinţa de putere ar fi voinţa de a te face „recunoscut“, deci de a face să-ţi fie atribuite valori deja existente: *BR*, 261; *A*, 113.

27. *AC*, 10.

28. *VP*, IV, 534.

Dialectica propune o anumită concepție despre tragic: ea leagă tragicul de negativ, de opoziție, de contradicție. Contradicția dintre suferință și viață, dintre finit și infinit în viața însăși, dintre destinul particular și spiritul universal în idee; mișcarea contradicției și a soluționării ei: iată cum este reprezentat tragicul. Or, dacă privim cu atenție *Nașterea tragediei*, vedem cât se poate de clar că aici Nietzsche nu este dialectician, ci mai curând un discipol al lui Schopenhauer. Ne aducem, totodată, aminte că nici Schopenhauer însuși nu punea un preț foarte mare pe dialectică. Și totuși, în această primă carte, schema pe care Nietzsche, sub influența lui Schopenhauer, ne-o propune nu se distinge de dialectică decât prin *modul* în care sunt concepute contradicția și rezolvarea ei. Ceea ce îi va permite, mai târziu, lui Nietzsche să afirme despre *Nașterea tragediei*: „Miroase destul de grețos a hegelianism [29]". Căci contradicția și soluționarea ei continuă să joace în această carte rolul de principii esențiale: „vedem antiteza transformându-se în unitate". Se impune să urmărim mișcarea acestei cărți dificile pentru a înțelege felul în care, ulterior, Nietzsche va instaura o nouă concepție despre tragic:

1° Contradicția, în *Nașterea tragediei*, este aceea dintre unitatea primară și individuație, dintre voință și aparență, dintre viață și suferință. Această contradicție „originară" depune mărturie împotriva vieții, pune viața sub acuzare: viața are nevoie să fie justificată, adică mântuită de suferință și contradicție. *Nașterea tragediei* se dezvoltă la umbra acestor categorii dialectice creștine: justificare, redempțiune, împăcare;

2° Contradicția se reflectă în opoziția dintre Dionysos și Apollo. Apollo divinizează principiul individuației, construiește aparența aparenței, aparența frumoasă, visul sau imaginea plastică, eliberându-se astfel de suferință: „Apollo învinge suferința individului prin scânteietoarea ridicare în slăvi a fenomenului", el *înlătură* durerea [30]. Dionysos, din contră, se întoarce în unitatea primară, distruge individul, îl atrage în marele naufragiu și îl absoarbe în ființa originară: în felul acesta, el reproduce contradicția ca suferință a individuației, dar le *rezolvă* pe amândouă într-o plăcere superioară, făcându-ne să participăm la preaplinul ființei unice sau al voinței universale. Dionysos și Apollo nu se opun, prin urmare, ca termenii unei contradicții, ci mai degrabă ca două moduri antitetice de a o soluționa: Apollo în mod mediat, prin

29. *EH*, III, „Nașterea tragediei", 1.
30. *NT*, 16.

contemplarea imaginii plastice; Dionysos în mod imediat, prin reproducere, prin simbolul muzical al voinței [31]. Dionysos este ca un fond pe care Apollo brodează aparența frumoasă; dar sub Apollo se aude mugind Dionysos. Antiteza însăși are, prin urmare, nevoie să fie soluționată, „transformată în unitate“ [32];

3° *Tragedia* este tocmai această reconciliere, această alianță admirabilă și precară dominată de Dionysos. Căci, în tragedie, Dionysos este fondul tragicului. Singurul personaj tragic este Dionysos: „zeu suferind și glorificat“; singurul subiect tragic sunt chinurile lui Dionysos, chinuri ale individuației, resorbite însă în plăcerea ființei originare; iar singurul spectator tragic e corul, pentru că este dionisiac, pentru că-l vede pe Dionysos ca pe zeul și stăpânul său [33]. Dar, pe de altă parte, aportul apollinic e următorul: în tragedie, Apollo este cel care dezvoltă tragicul în *dramă*, care exprimă tragicul printr-o dramă. „Tragedia este corul dionisiac care se detensionează proiectând în afara sa o lume de imagini apolliniene... De-a lungul a mai multe explozii succesive, fondul primar al tragediei produce prin iradiere această viziune dramatică, care este esențialmente un vis... Drama este, așadar, reprezentarea unor noțiuni și acțiuni dionisiace“, obiectivarea lui Dionysos sub o formă și într-o lume apolliniene.

6) *Evoluția lui Nietzsche*

Iată cum este, așadar, definit tragicul, în ansamblul său, în *Nașterea tragediei*: contradicția originară, soluționarea ei dionisiacă și expresia dramatică a acestei soluționări. A reproduce și a soluționa contradicția, a o rezolva reproducând-o, a rezolva contradicția originară în fondul originar, acestea sunt caracteristicile *culturii tragice* și ale reprezentaților ei moderni, Kant, Schopenhauer, Wagner. „Cel mai important semn al ei este că în locul științei, ca scop suprem, este pusă înțelepciunea, care, neînșelată de diversiunile seducătoare ale științelor, se întoarce cu privirea fixă către imaginea de ansamblu a lumii și caută să cuprindă în aceasta, cu un sentiment de simpatie și iubire, suferința eternă ca pe propria

---

31. Despre opoziția dintre imaginea mediată și simbol (numit uneori și „imagine nemijlocită a voinței“), cf. *NT*, 5, 16 și 17.

32. *VP*, IV, 556: „În fond, nu m-am străduit decât să ghicesc de ce apolinismul grec a trebuit să răsară dintr-un *subsol* dionisiac; de ce grecul dionisiac a trebuit să devină neapărat apolinic“.

33. *NT*, 8 și 10.

ei suferință [34]." Încă din *Naşterea tragediei* însă, mii de lucruri încep să mijească, făcându-ne să simțim apropierea unei concepții noi, prea puțin conforme cu această schemă. Şi, în primul rând, Dionysos însuşi este înfățişat cu insistență ca zeul *afirmativ şi afirmator*. El nu se mulțumeşte să „soluționeze" durerea într-o plăcere superioară şi suprapersonală, ci afirmă durerea şi face din ea plăcerea cuiva. Tocmai de aceea Dionysos *se metamorfozează* el însuşi în afirmații multiple, mai mult decât să se rezolve în ființa originară sau să resoarbă multiplul într-un fond primar. El afirmă chinurile *creşterii* mai mult decât să reproducă suferințele *individuației*. Este zeul care afirmă viața, pentru care viața trebuie să fie afirmată, *dar nu* justificată şi răscumpărată. Ceea ce-l împiedică, totuşi, pe acest al doilea Dionysos să triumfe în fața celui dintâi este faptul că elementul suprapersonal continuă să însoțească elementul afirmator şi să-şi atribuie, până la urmă, beneficiile acestuia. Există, într-adevăr, de pildă, un presentiment al eternei reîntoarceri: Demeter află că-l va putea naşte pe Dionysos din nou; dar această re-naştere a lui Dionysos este interpretată doar ca un „sfârşit al individuației" [35]. Sub influența lui Schopenhauer şi a lui Wagner, afirmarea vieții nu este concepută încă decât prin resorbția suferinței în sânul universalului şi al unei plăceri care depăşeşte individul. „Individul trebuie să fie preschimbat într-o ființă impersonală, superioară persoanei. Iată ce-şi propune tragedia... [36]"

În momentul când Nietzsche, la finalul operei sale, îşi pune întrebări cu privire la *Naşterea tragediei*, el recunoaşte în aceasta două inovații esențiale, care depăşesc cadrul pe jumătate dialectic, pe jumătate schopenhauerian [37]: una este tocmai caracterul afirmator al lui Dionysos, afirmarea vieții în locul soluționării ei superioare sau al justificării ei. Şi, pe de altă parte, Nietzsche se felicită pentru faptul de a fi descoperit o opoziție care abia ulterior avea să-şi capete deplina amploare. Căci încă din *Naşterea tragediei*, adevărata opoziție nu este opoziția total dialectică dintre Dionysos şi Apollo, ci aceea, mult mai profundă, dintre Dionysos şi Socrate. Nu Apollo este cel care se opune tragicului sau prin care tragicul moare, ci Socrate; iar Socrate nu este în mai mare măsură apollinian decât dionisiac [38]. Socrate se defineşte printr-o ciudată

34. *NT*, 18.
35. *NT*, 10.
36. *Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator", cf. 3-4.
37. *EH*, III, „Naşterea tragediei", 104.
38. *NT*, 12.

răsturnare: „În timp ce totuşi, la toţi oamenii productivi, instinctul este tocmai forţa creator-afirmativă, iar conştiinţa se manifestă critic şi deconsiliant: la Socrate, instinctul se transformă în critic, iar conştiinţa în creator [39]." Socrate este cel dintâi geniu al *decadenţei*: el opune ideea, vieţii, judecă viaţa prin idee, stabileşte că viaţa trebuie judecată, justificată, răscumpărată de idee. Ceea ce ne cere el este să ajungem să simţim că viaţa, strivită sub povara negativului, este nedemnă să fie dorită pentru ea însăşi, simţită în ea însăşi: Socrate este „omul teoretic", singurul opus cu adevărat omului tragic [40].

Şi aici însă, ceva împiedică această a doua temă să se dezvolte liber. Pentru ca opoziţia dintre Socrate şi tragedie să-şi capete deplina valoare, pentru ca ea să devină cu adevărat opoziţia dintre Nu şi Da, dintre negarea vieţii şi afirmarea ei, trebuia mai întâi ca elementul afirmativ din tragedie să fie el însuşi degajat, expus pentru sine şi eliberat de orice subordonare. Or, o dată pornit pe această cale, Nietzsche nu va mai putea să se oprească: va trebui, de asemenea, şi ca antiteza Dionysos-Apollo să înceteze să mai ocupe primul loc, să se estompeze şi chiar să dispară în beneficiul adevăratei opoziţii. Va trebui, în fine, ca adevărata opoziţie să se modifice ea însăşi, să nu se mai mulţumească cu Socrate ca erou tipic; căci Socrate este prea grec, puţin apollinian la început, prin limpezimea sa, puţin dionisiac la sfârşit, „Socrate studiind muzica" [41]. Socrate nu conferă negării vieţii întreaga ei forţă; negarea vieţii nu-şi află încă, la el, esenţa. Va trebui, prin urmare, ca omul tragic, în acelaşi timp ce-şi descoperă elementul propriu în afirmaţia pură, să-şi descopere şi duşmanul mai profund în cel care desfăşoară cu adevărat, definitiv, esenţial întreprinderea de negare. Nietzsche realizează acest program în mod riguros. Antitezei Dionysos-Apollo, zei care se împacă pentru a rezolva suferinţa, îi ia locul complementaritatea mai misterioasă Dionysos-Ariadna; căci o femeie, o logodnică este necesară atunci când e vorba de a afirma viaţa. Opoziţiei Dionysos-Socrate îi ia locul adevărata opoziţie: „Am fost înţeles adică? – Dionysos împotriva Crucificatului [42]." *Naşterea tragediei*, remarcă Nietzsche, nu spunea nimic despre creştinism, nu *identificase* creştinismul. Şi tocmai creştinismul nu este nici apollinic, nici dionisiac: „El neagă valorile estetice,

39. *NT*, 13.
40. *NT*, 15.
41. *NT*, 15.
42. *EH*, IV, 9; *VP*, III, 413; IV, 464.

singurele pe care le recunoaşte *Naşterea tragediei*; este nihilist în sensul cel mai profund, pe când în simbolul dionisiac se atinge limita extremă a afirmaţiei."

7) *Dionysos şi Christos*

Atât în cazul lui Dionyso, cât şi în cel al lui Isus, martiriul este acelaşi, pătimirea este aceeaşi. Este vorba de acelaşi fenomen, dar de două sensuri opuse [43]. De o parte, viaţa care justifică suferinţa, care afirmă suferinţa; de cealaltă, suferinţa care pune viaţa sub acuzaţie, care depune mărturie împotriva ei, care face din viaţă ceva care se cere justificat. Faptul că în viaţă există suferinţă înseamnă, în primul rând, pentru creştinism, că viaţa nu este dreaptă, că ea este chiar esenţialmente nedreaptă, că ispăşeşte prin suferinţă o nedreptate esenţială: din moment ce suferă, este vinovată. În al doilea rând, aceasta înseamnă că ea trebuie să fie justificată, adică răscumpărată din nedreptatea ei sau salvată, salvată prin aceeaşi suferinţă care adineauri o acuza: ea trebuie să sufere, din moment ce e vinovată. Aceste două aspecte ale creştinismului alcătuiesc ceea ce Nietzsche numeşte „conştiinţa încărcată" sau *interiorizarea durerii* [44]. Ele definesc nihilismul propriu-zis creştin, adică felul în care creştinismul neagă viaţa: pe de o parte, maşina de fabricat vinovăţie, oribila ecuaţie suferinţă-pedeapsă; pe de alta, maşina de multiplicat durerea, justificarea prin suferinţă, imunda uzină [45]. Chiar şi atunci când creştinismul cântă iubirea şi viaţa, câte blesteme în aceste cânturi, câtă ură sub această iubire! Creştinismul iubeşte viaţa aşa cum pasărea de pradă iubeşte mielul: moale, mutilată, în agonie. Dialecticianul pune iubirea creştină ca o antiteză, de pildă ca antiteză la ura iudaică. Dar este meseria şi misiunea dialecticianului să stabilească *antiteze* peste tot acolo unde evaluări mai delicate sunt de făcut, *coordonări* de interpretat. Că floarea e antiteza frunzei, că ea „neagă" frunza, iată o descoperire celebră, din cale-afară de dragă dialecticii. În acelaşi fel „neagă" şi floarea iubirii creştine, ura: într-un mod pe de-a-ntregul fictiv. „Dar să nu se creadă cumva că [iubirea creştină] a crescut ca o negare a setei de răzbunare, ca opus al urii iudaice! Nu, dimpotrivă! Iubirea a apărut din ură, a crescut asemeni coroanei unui copac, o coroană triumfătoare ce se lărgeşte tot mai mult sub belşugul celei mai curate însoriri, dar care şi în această

43. *VP*, IV, 464.
44. *GM*, II.
45. Despre „fabricarea idealului", cf. *GM*, I, 14.

împărăție a luminii și a sublimului urmărește țelurile urii, adică biruința, prada, ademenirea[46]." Bucuria creștină este bucuria de a „soluționa" durerea: durerea este interiorizată, oferită lui Dumnezeu prin acest mijloc, purtată în Dumnezeu prin acest mijloc. „Acel înfricoșător paradox al unui «Dumnezeu crucificat»... acel mister al unei neînchipuite, ultime și extreme cruzimi[47]", iată care este mania propriu-zis creștină, o manie deja în totalitate dialectică.

Cât de străin i-a devenit acest aspect adevăratului Dionysos! Dionysos cel din *Nașterea tragediei* continua, încă, să mai soluționeze durerea; bucuria pe care el o simțea continua să fie o bucurie a faptului de a o fi soluționat, ca și a faptului de a o fi condus în unitatea primară. Acum însă, Dionysos și-a dat seama tocmai de sensul și de valoarea propriilor sale metamorfoze: el este zeul pentru care viața nu trebuie justificată, pentru care viața este esențialmente dreaptă. Mai mult chiar, ea este cea care preia acum sarcina de a justifica, care afirmă până și cea mai cruntă suferință"[48]. Să înțelegem așa cum se cuvine: ea nu soluționează durerea interiorizând-o, ci o afirmă în elementul propriei sale exteriorități. Și, pornind de aici, opoziția dintre Dionysos și Isus se devoltă punct cu punct, ca afirmare a vieții (maxima ei apreciere) și negare a vieții (maxima ei depreciere). *Mania* dionisiacă se opune maniei creștine; beția dionisiacă, unei anumite beții creștine; sfâșierea dionisiacă, crucificării; renașterea dionisiacă, reînvierii creștine; transvaluația dionisiacă, transsubstanțierii creștine. Căci există două feluri de suferințe și de suferinzi. „Cei care suferă de preaplinul vieții" transformă suferința într-o afirmație, și fac din beție o activitate; în sfâșierea lui Dionysos, ei recunosc forma extremă a afirmației, fără posibilitate de sustragere, de exceptare sau de alegere. „Cei care suferă, dimpotrivă, de o sărăcire a vieții" fac din beție o convulsie și o amorțire; fac din suferință un mijloc de a acuza viața, de a o contrazice, și totodată un mijloc de a justifica viața, de a soluționa contradicția[49]. Toate acestea, într-adevăr, intră în ideea de mântuitor; nu există mântuitor mai frumos decât acela care este în același

---

46. *GM*, I, 8. – Acesta era, deja, reproșul pe care Feuerbach îl adresa, în general, dialecticii hegeliene: gustul pentru antitezele fictive în detrimentul coordonărilor reale (cf. Feuerbach, *Contribution à la critique de la philosophie hégélienne*, trad. Althusser, *Manifestes philosophiques*, Presses Universitaires de France). La fel, Nietzsche va spune: „Coordonarea: în locul cauzei și al efectului" (*VP*, II, 346).

47. *GM*, I, 8.

48. *VP*, IV, 464.

49. *NW*, 5. – Se va observa că nu orice beție este dionisiacă: există o beție creștină ce se opune celei a lui Dionysos.

timp călău, victimă şi consolator, Sfânta Treime, visul miraculos al conştiinţei încărcate. Din punctul de vedere al unui mântuitor, „viaţa trebuie să fie calea ce duce către sfinţenie"; din punctul de vedere al lui Dionysos, „existenţa pare îndeajuns de sfântă prin ea însăşi pentru a justifica, în plus, o suferinţă imensă"[50]. Sfâşierea în bucăţi a lui Dionysos este simbolul imediat al afirmării multiple; crucea lui Isus, semnul crucii sunt imaginea contradicţiei şi a soluţionării ei, viaţa supusă travaliului negativului. Contradicţie dezvoltată, soluţionare a contradicţiei, împăcare a elementelor contradictorii, toate aceste noţiuni i-au devenit deja străine lui Nietzsche. Zarathustra strigă: *„ceea ce întrece orice-mpăcare"*[51] – afirmaţia. Ceva mai înalt decât orice contradicţie dezvoltată, soluţionată, suprimată – transvaluaţia. Aici este punctul comun dintre Zarathustra şi Dionysos: „Port prin toate abisurile afirmaţia mea care binecuvântează" (Zarathustra)... Dar aceasta, încă o dată, este însăşi ideea de Dionysos[52]. Opoziţia dintre Dionysos, sau Zarathustra, şi Isus nu este o opoziţie dialectică, ci opoziţia faţă de dialectica însăşi: afirmaţia diferenţiatoare împotriva negaţiei dialectice, împotriva oricărui nihilism şi împotriva acestei forme aparte de nihilism. Nu se poate închipui ceva mai străin de interpretarea nietzscheană a lui Dionysos decât cea prezentată de Otto: un Dionysos hegelian, dialectic şi dialectician!

### 8) *Esenţa tragicului*

Dionysos afirmă tot ce se manifestă, „chiar şi cea mai cruntă suferinţă", şi care se manifestă în tot ce e afirmat. Afirmaţia multiplă sau pluralistă, aceasta este esenţa tragicului. Vom înţelege lucrul acesta mai bine dacă ne vom gândi cât este de greu să faci din tot ce există un obiect al afirmaţiei. Este nevoie de efortul şi de geniul pluralismului, de puterea metamorfozelor, de sfâşierea dionisiacă. Când spaima şi dezgustul apar la Nietzsche, se întâmplă întotdeauna în acelaşi punct: chiar totul poate deveni obiect al afirmaţiei, *adică al bucuriei*? Pentru fiecare lucru în parte vor trebui găsite mijloacele aparte prin care el este afirmat, prin care el încetează a mai fi negativ[53]. Cert este că tragicul nu constă în

50. *VP*, IV, 464.
51. *Z*, II, „Despre mântuire".
52. *EH*, III, „Aşa grăit-a Zarathustra", 6.
53. Cf. spaimele şi aversiunile lui Zarathustra faţă de eterna reîntoarcere. – În *Consideraţii inactuale*, Nietzsche stabileşte ca principiu: „Orice

această spaimă şi în acest dezgust, şi nici în nostalgia unităţii pierdute. Tragicul stă doar în multiplicitatea, în diversitatea afirmaţiei *ca atare*. Ceea ce defineşte tragicul este tocmai bucuria multiplului, voioşia plurală. Această bucurie nu este rodul unei sublimări, al unei purgaţii, al unei compensări, al unei resemnări, al unei împăcări: în toate teoriile despre tragic, Nietzsche denunţă o necunoaştere esenţială, aceea a tragediei ca fenomen estetic. *Tragicul* desemnează forma estetică a bucuriei, nu o formulă medicală ori o soluţionare morală a durerii, a fricii sau a milei [54]. Tragică e doar bucuria. Dar asta înseamnă că tragedia este imediat veselă, că nu stârneşte frica şi mila decât în spectatorul obtuz, auditor patologic şi moralizator care se bazează pe ea pentru a-şi asigura buna funcţionare a propriilor sublimări morale şi purgaţii medicale. „În felul acesta, o dată cu renaşterea tragediei, a renăscut şi ascultătorul rafinat, în locul căruia obişnuia să stea până acum în sălile de teatru un ciudat quiproquo, cu pretenţii pe jumătate morale, pe jumătate savante, «criticul» [55]." Şi, într-adevăr, este necesară o adevărată renaştere pentru a elibera tragicul de toată frica şi mila spectatorilor nepricepuţi, care i-au atribuit un înţeles mediocru, provenit din conştiinţa încărcată. O logică a afirmaţiei multiple, deci o logică a afirmaţiei pure, ca şi o etică a bucuriei care să-i corespundă, acesta e visul antidialectic şi antireligios care străbate întreaga filosofie a lui Nietzsche. Tragicul nu se întemeiază pe o relaţie între negativ şi viaţă, ci pe relaţia esenţială dintre bucurie şi multiplu, dintre pozitiv şi multiplu, dintre afirmaţie şi multiplu. „Eroul e vesel, iată ce le-a scăpat până acum autorilor de tragedii [56]." Tragedia, voioşie dinamică nedisimulată!

Iată de ce Nietzsche renunţă la concepţia despre *dramă* pe care o susţinuse în *Naşterea tragediei*; drama continuă să fie un patos, patos creştin al contradicţiei. Nietzsche îi reproşează lui

---

existenţă care poate fi negată merită să fie negată; iar a fi autentic înseamnă a crede într-o existenţă care n-ar mai putea fi, în general, negată şi care este ea însăşi adevărată şi fără minciună" (*Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator", 4).

54. Încă din *Naşterea tragediei*, Nietzsche atacă concepţia aristotelică a tragediei-catharsis. El semnalează cele două semnificaţii posibile ale termenului *catharsis*: sublimare morală şi purgaţie medicală (*NT*, 22). Oricum l-am interpreta însă, catharsis-ul înţelege tragicul ca pe o exercitare a unor pasiuni deprimante şi a unor sentimente „reactive". Cf. *VP*, IV, 560.

55. *NT*, 22.

56. *VP*, IV, 50.

Wagner tocmai faptul că a compus o muzică dramatică, că a negat caracterul afirmator al muzicii: „Mă doare că este o muzică decadentă, şi nu fluierul lui Dionysos[57]". În mod asemănător, împotriva expresiei dramatice a tragediei, Nietzsche reclamă drepturile unei expresii *eroice*: eroul vesel, eroul uşor, eroul dansator, eroul jucător[58]. Este misiunea lui Dionysos să ne facă uşori, să ne învețe să dansăm, să ne imprime instinctul jocului. Chiar şi un istoric ostil sau indiferent la temele nietzscheene recunoaşte voioşia, lejeritatea aeriană, mobilitatea şi ubicuitatea ca pe tot atâtea aspecte particulare ale lui Dionysos[59]. Dionysos o poartă pe Arianda în cer; pietrele prețioase din cununa Ariadnei sunt stele. Acesta să fie secretul Ariadnei? Constelația izvorâtă din faimoasa lovitură de zaruri? Dionysos este cel care aruncă zarurile. El este cel care dansează şi se metamorfozează, care îşi spune „Polygethes", zeul miilor de plăceri.

Dialectica, în general, nu este o viziune tragică asupra lumii, ci, dimpotrivă, moartea tragediei, înlocuirea viziunii tragice cu o concepție teoretică (la Socrate) sau, şi mai exact, cu o concepție creştină (la Hegel). Descoperirile din scrierile de tinerețe ale lui Hegel reprezintă adevărul ultim al dialecticii: dialectica modernă este ideologia propriu-zis creştină. Ea vrea să justifice viața şi o supune travaliului negativului. Şi totuşi, între ideologia creştină şi gândirea tragică există într-adevăr o problemă comună: aceea a sensului existenței. „Existența are vreun sens?" constituie, după Nietzsche, cea mai înaltă întrebare a filosofiei, cea mai empirică şi chiar cea mai „experimentală", pentru că ea pune în acelaşi timp problema interpretării şi pe cea a evaluării. Înțeleasă aşa cum trebuie, ea semnifică: „Ce este *dreptatea*?", şi Nietzsche poate

---

57. *EH*, III, „Cazul Wagner", 1.

58. *VP*, III, 191, 220, 221; IV, 17-60.

59. M. Jeanmaire, *Dionysos* (Payot, édit.): „Bucuria este una dintre trăsăturile cele mai marcante ale personalității sale, şi care contribuie la a-i transmite acest dinamism la care neîncetat trebuie să revenim pentru a putea înțelege puterea de expansiune a cultului său" (27); „O trăsătură esențială a concepției pe care ne-o facem despre Dionysos este cea care trezeşte ideea unei divinități esențialmente mobile şi aflată într-o mişcare perpetuă, mobilitate la care participă un cortegiu care este în acelaşi timp modelul şi imaginea congregațiilor, sau thiase, în care se grupau adepții săi" (273-274); „Născut dintr-o femeie şi escortat de femei care sunt emulele doicilor sale mitice, Dionysos este un zeu care continuă să întrețină relații cu muritorii cărora le transmite sentimentul prezenței sale nemijlocite, care mai mult îi înalță pe aceştia până la el decât se coboară el însuşi până la ei etc." (339 sq.).

afirma fără să exagereze că întreaga sa operă reprezintă tocmai efortul de a o înţelege aşa cum se cuvine. Există, deci, modalităţi nepotrivite, deficitare de a înţelege această întrebare: vreme îndelungată, până azi chiar, sensul existenţei n-a fost căutat decât definind existenţa ca pe ceva greşit sau vinovat, ca pe ceva injust care trebuia să fie justificat. Era nevoie de un Dumnezeu pentru a interpreta existenţa. Era nevoie ca viaţa să fie pusă sub acuzaţie pentru a putea fi răscumpărată, şi era nevoie să fie răscumpărată pentru a putea fi justificată. Existenţa era evaluată, dar întotdeauna din punctul de vedere al conştiinţei încărcate. Aceasta este inspiraţia creştină care compromite întreaga filosofie. Hegel interpretează existenţa din punctul de vedere al conştiinţei nefericite, dar conştiinţa nefericită nu este decât figura hegeliană a conştiinţei încărcate. Până şi Schopenhauer... Schopenhauer a făcut ca întrebarea cu privire la existenţă şi la dreptate să sune într-un mod nemaiauzit, dar până şi el a găsit în suferinţă un mod de a nega viaţa, şi în negarea vieţii singurul mijloc de a o justifica. „Ca filosof, Schopenhauer a fost primul ateu mărturisit şi neînduplecat pe care l-am avut noi, germanii; vrăjmăşia sa împotriva lui Hegel aici îşi avea dedesubturile. El considera nondivinitatea existenţei drept un dat, ceva palpabil şi indiscutabil... Prin alungarea în felul acesta a interpretării creştine, condamnând «sensul» ei ca pe o monedă falsă, ne copleşeşte dintr-o dată şi cumplit întrebarea schopenhaueriană: dar oare existenţa are în general vreun sens? – *o întrebare care va avea nevoie de câteva sute de ani chiar şi numai pentru a fi înţeleasă în întregime şi în toate străfundurile ei.* Ceea ce Schopenhauer însuşi a dat ca răspuns la această întrebare a fost – să-mi fie iertat – ceva prematur, tineresc, doar o acomodare, o oprire şi o împotmolire tocmai în perspectivele moralei creştin-ascetice cărora, o dată cu credinţa în Dumnezeu, li se retrăsese credinţa... [60].“ Care este, prin urmare, celălalt mod de a înţelege întrebarea, modul cu adevărat tragic prin care existenţa *justifică* tot ceea ce afirmă, inclusiv suferinţa, în loc să mai fie justificată ea însăşi de suferinţă, altfel spus sanctificată şi divinizată?

9) *Problema existenţei*

Povestea sensului existenţei este veche. Originile ei sunt greceşti, precreştine. Suferinţa a servit, prin urmare, ca un mijloc pentru a dovedi *nedreptatea* suferinţei, dar şi, în acelaşi timp, ca un

---

60. *GS*, 357.

mijloc pentru a-i afla o *îndreptățire* superioară și divină. (Din moment ce suferă, este vinovată; dar pentru că suferă, ea ispășește și este răscumpărată.) Existența ca lipsă a măsurii, existența ca *hybris* și nelegiuire, acesta era modul în care grecii, deja, o interpretau și o evaluau. Imaginea titanescă („acea necesitate a nelegiuirii impusă individului cu aspirații titanice“) este, din punct de vedere istoric, cel dintâi sens care îi este atribuit existenței. Interpretare atât de atrăgătoare încât Nietzsche, în *Nașterea tragediei*, nu știe încă să-i țină piept și o pune în beneficiul lui Dionysos[61]. Îi va fi însă de-ajuns să-l descopere pe adevăratul Dionysos pentru a observa capcana pe care ea o ascunde și scopul pe care-l servește: ea face din existență un fenomen moral și religios! Comițând o crimă, un exces, existenței pare a i se acorda mult; i se conferă o dublă natură, aceea a unei nedreptăți fără măsură și aceea a unei ispășiri justificatoare; este titanizată prin crimă și divinizată prin ispășirea crimei[62]. Și ce înseamnă asta, până la urmă, dacă nu un mod subtil de a o deprecia, de a o face pasibilă de judecată, judecată morală și, mai cu seamă, judecată a lui Dumnezeu? Anaximandru este, după părerea lui Nietzsche, filosoful care a oferit expresia perfectă a acestei concepții asupra existenței. El spunea: „Ființele își plătesc unele altora chinul și îndreptarea nedreptății lor, după ordinea timpului.“ Asta vrea să însemne: 1° că devenirea este o nedreptate (*adikia*), iar pluralitatea lucrurilor care ajung la existență, o sumă de nedreptăți; 2° că ele se luptă între ele, ispășindu-și reciproc nedreptatea prin *phtora*; 3° că derivă toate dintr-o ființă originară („Apeiron“), care decade într-o devenire, într-o pluralitate și într-o generare vinovate, cărora le răscumpără veșnic nedreptatea distrugându-le („Teodicee“)[63].

Schopenhauer este un fel de Anaximandru modern. Ce anume îi place atât de mult lui Nietzsche atât la unul, cât și la

61. *NT*, 9.

62. *NT*, 9: „Și astfel, chiar cea dintâi problemă filosofică iscă o contradicție chinuitoare și insolubilă între om și zeu și-o trântește ca pe-o lespede la poarta oricărei culturi. Lucrul cel mai bun și mai înalt de care poate avea parte omenirea, ea și-l obține printr-o nelegiuire și trebuie să-i accepte acum consecințele, și anume întregul potop de dureri și necazuri cu care zeii supărați lovesc – sunt nevoiți să lovească – neamul omenesc ce, într-un chip nobil, tinde de mai sus...“. Se observă cât de mult, în *Nașterea tragediei*, continuă Nietzsche să fie „dialectician“: pune pe seama lui Dionysos actele nelegiuite ale Titanilor, cărora Dionysos le este, cu toate acestea, victimă. Din moartea lui Dionysos, el face un fel de crucificare.

63. *NF*.

celălalt, şi explică faptul că, în *Naşterea tragediei*, el continuă să rămână fidel interpretării lor? Fără doar şi poate, diferenţa ambilor faţă de creştinism. Ei fac din existenţă ceva nelegiuit, deci vinovat, dar nu încă şi ceva păcătos şi responsabil. Nici măcar Titanii nu cunosc, încă, incredibila invenţie semitică şi creştină, conştiinţa încărcată, păcatul şi responsabilitatea. Încă din *Naşterea tragediei*, Nietzsche opune nelegiuirea titanescă şi prometeică, păcatului originar. Dar o face, încă, în nişte termeni obscuri şi simbolici, deoarece opoziţia aceasta este secretul său negativ, aşa cum misterul Ariadnei este secretul său pozitiv. Nietzsche scrie: „... mitul semitic al păcatului originar, în care curiozitatea, amăgirea mincinoasă, căderea în ispită, lăcomia, pe scurt, o serie de cusururi mai cu seamă femeieşti, au fost socotite originea răului... Astfel, nelegiuirea este înţeleasă de către arieni [greci] ca bărbat, iar păcatul de către semiţi ca femeie[64]". Nu există misoginie nietzscheană: Ariadna este primul secret al lui Nietzsche, cea dintâi putere feminină, Anima, logodnica inseparabilă de afirmaţia dionisiacă[65]. Cu totul diferită este însă puterea feminină infernală, negativă şi moralizatoare, mama teribilă, maica binelui şi a răului, cea care depreciază şi neagă viaţa. „Nu mai există altă cale de a-i reda filosofiei onoarea: trebuie să începem prin a ne lua de moralişti. Atâta timp cât aceştia vor continua să vorbească despre fericire şi virtute, nu vor reuşi să le convertească la filosofie decât pe babe. Priviţi-i deci în faţă pe toţi aceşti înţelepţi iluştri, de mii de ani încoace: toţi sunt nişte babe, sau nişte femei mature, nişte mume, ca să vorbim precum Faust. Mumele, mumele! Îngrozitor cuvânt[66]!" Mamele şi surorile: această a doua putere feminină îndeplineşte funcţia de a ne acuza, de a ne face răspunzători. E vina ta, spune sora, e vina ta că nu sunt mai frumoasă, mai bogată şi mai iubită. Imputarea neajunsurilor şi a răspunderilor, reproşul acru, necontenita acuzare, *resentimentul*, iată o pioasă interpretare a existenţei. E vina ta, e vina ta, până ce acuzatul ajunge să spună el însuşi „e vina mea" şi întreaga lume, îndurerată, răsună de aceste tânguiri şi de ecoul lor. „Întotdeauna când au fost căutate responsabilităţi, instinctul răzbunării este cel care le-a căutat. Acest instinct al răzbunării a pus în asemenea măsură stăpânire peste umanitate, de-a lungul veacurilor, încât întreaga metafizică, psihologie, istorie şi mai cu seamă morală îi poartă amprenta. În clipa când omul a început să gân-

64. *NT*, 9.

65. *EH*, III, „Aşa grăit-a Zarathustra"", 8; „Cine deci, în afară de mine, ştie cine e Ariadna?".

66. *VP*, III, 408.

dească, el a strecurat în lucruri bacilul răzbunării[67]." În resentiment (e vina ta), în conştiinţa încărcată (e vina mea) şi în rodul lor comun (responsabilitatea), Nietzsche nu vede doar nişte simple evenimente psihologice, ci categoriile de bază ale gândirii semitice şi creştine, modul nostru propriu de a gândi şi de a interpreta existenţa în general. Un nou ideal, o nouă interpretare şi un alt mod de a gândi, iată care sunt sarcinile pe care şi le propune Nietzsche[68]. *„A reda responsabilităţii sensul ei pozitiv"*; „Am vrut să cuceresc sentimentul unei depline iresponsabilităţi, să devin independent faţă de laudă şi de blam, faţă de prezent şi trecut[69]." Iresponsabilitatea, cel mai nobil şi mai frumos secret al lui Nietzsche.

În comparaţie cu creştinismul, grecii sunt nişte copii. Modul lor de a deprecia existenţa, „nihilismul" lor nu are perfecţiunea creştină. Ei consideră existenţa vinovată, dar n-au inventat încă rafinamentul care constă în a o considera păcătoasă şi responsabilă. Când grecii spun despre existenţă că este criminală şi „hybrică", ei consideră că zeii i-au înnebunit pe oameni: existenţa e vinovată, *dar zeii sunt cei care iau asupra lor responsabilitatea păcatului*. Aceasta e marea diferenţă dintre interpretarea greacă a crimei şi interpretarea creştină a păcatului. Şi acesta este motivul pentru care, în *Naşterea tragediei*, Niezsche mai crede, încă, în caracterul nelegiuit al existenţei, pentru că această nelegiuire, măcar, nu implică răspunderea făptuitorului ei. „«Nechibzuinţa», «lipsa judecăţii», puţină «tulburare a minţii» erau admise pentru ei înşişi până şi de grecii din cea mai viguroasă şi eroică epocă, drept pricină a multor rele şi fatalităţi. Nechibzuinţă, dar nu păcat! Înţelegeţi?... «Trebuie să-l fi orbit vreun zeu», spune el [grecul nobil] la urmă, clătinând din cap... Şi iată că astfel, pe vremea aceea, zeii slujeau la justificarea, până la un anumit punct, a omului chiar şi făptuitor de rele, slujeau drept pricini ale răului – pe atunci [oamenii] nu luau asupra lor pedeapsa, ci, aşa cum este mai nobil, îşi asumau vina...[70]." Nietzsche îşi va da însă seama că această diferenţă enormă scade în faţa gândirii. Atunci când consideri existenţa vinovată, nu mai este nevoie decât de un pas pentru a o face şi responsabilă, este suficientă o schimbare de sex, Eva în loc de Titani, de o schimbare de zei, de un Dumnezeu, unic actor şi judecător în locul zeilor spectatori şi „judecători olimpieni".

67. *VP*, III, 458.
68. *GM*, III, 23.
69. *VP*, III, 383 şi 485.
70. *GM*, II, 23.

Indiferent dacă un zeu îşi asumă răspunderea nebuniei pe care le-o inspiră oamenilor sau dacă oamenii sunt cei răspunzători pentru nebunia unui Dumnezeu care se urcă pe cruce, cele două soluţii nu sunt încă îndeajuns de diferite, chiar dacă prima este incomparabil mai frumoasă. Căci, de fapt, întrebarea nu este: existenţa vinovată este şi responsabilă? *Ci: existenţa este vinovată... sau nevinovată?* Şi atunci Dionysos îşi află adevărul multiplu: inocenţa, inocenţa pluralităţii, inocenţa devenirii şi a tot ce există[71].

10) *Existenţă şi inocenţă*

Ce înseamnă „inocenţă"? Când Nietzsche denunţă deplorabila noastră manie de a acuza, de a căuta responsabili în afara noastră şi chiar în noi înşine, el îşi întemeiază critica pe cinci motive, primul fiind acela că „nu există nimic în afara Totului" [72]. Ultimul însă, mai profund, este că „nu există Tot": „Trebuie să fărâmiţăm universul, să pierdem respectul faţă de întreg [73]". Inocenţa este adevărul multiplului. Ea derivă nemijlocit din principiile filosofiei forţei şi a voinţei. Orice lucru se raportează la o forţă capabilă să-l interpreteze; şi orice forţă se raportează la ceea ce ea poate, de care este inseparabilă. Tocmai acest mod de a se raporta, de a afirma şi de a fi afirmat este, mai presus de orice, nevinovat. Ceea ce nu se lasă interpretat de o forţă şi nici evaluat de o voinţă cere *o altă* voinţă capabilă să-l evalueze şi *o altă* forţă capabilă să-l interpreteze. Dar noi preferăm să salvăm interpretarea ce corespunde forţelor noastre şi să negăm lucrul care nu corespunde interpretării noastre. Ne formăm despre forţă şi despre voinţă o reprezentare grotescă: separăm forţa de ceea ce ea poate, considerând-o în noi „merituoasă" pentru că se abţine de la ceea ce nu

71. Dacă, aşadar, vom grupa tezele din *Naşterea tragediei* pe care Nietzsche le va abandona sau le va transforma, vom observa că ele sunt în număr de cinci: *a)* Dionysos interpretat din perspectiva contradicţiei şi a rezolvării ei va fi înlocuit cu un Dionysos afirmativ şi multiplu; *b)* antiteza Dionysos-Apollo se va estompa în beneficiul complementarităţii Dionysos-Ariadna; *c)* opoziţia Dionysos-Socrate va fi din ce în ce mai puţin suficientă şi va pregăti opoziţia mai profundă Dionysos-Crucificatul; *d)* concepţia dramatică cu privire la tragedie va lăsa loc unei concepţii eroice; *e)* existenţa îşi va pierde total caracterul ei încă nelegiuit pentru a căpăta un caracter radical inocent.

72. *VP*, III, 458: „Totul nu poate fi judecat, nici măsurat, nici comparat şi nici, mai cu seamă, negat".

73. *VP*, III, 489.

poate, dar „vinovată“ tocmai de lucrul în care își manifestă forța pe care o are. Dedublăm voința, inventăm un subiect neutru, înzestrat cu liber-arbitru, căruia îi atribuim puterea de a acționa și de a se abține [74]. Aceasta este poziția noastră față de existență: n-am recunoscut nici măcar voința capabilă să evalueze pământul (să-l „cântărească“), nici forța capabilă să interpreteze existența. Și atunci negăm existența însăși, înlocuim interpretarea cu deprecierea, inventăm deprecierea ca modalitate de a interpreta și de a evalua. „O interpretare oarecare a dat greș, dar cum ea trecea ca fiind singura interpretare posibilă, ni se pare că existența și-a pierdut sensul, că totul este zadarnic [75].“ *Din păcate, suntem niște proști jucători.* Inocența este jocul existenței, al forței și al voinței. Existența afirmată și apreciată, forța neseparată, voința nededublată, iată care este prima aproximare a inocenței [76].

Heraclit este gânditorul tragic. Problema dreptății traversează întreaga sa operă. Pentru Heraclit, viața este radical nevinovată și dreaptă. El înțelege existența plecând de la un *instinct al jocului*, vede în existență un *fenomen estetic*, nu un fenomen moral sau religios. De aceea îl și opune Nietzsche punct cu punct lui Anaximandru, așa cum el însuși se opune lui Schopenhauer [77]. – Heraclit a negat dualitatea lumilor, „a negat însăși ființa“. Mai mult: *a făcut din devenire o afirmație.* Or, trebuie să meditezi îndelung pentru a înțelege ce înseamnă a face din devenire o afirmație. Înseamnă, desigur, în primul rând: nu există decât devenire. Asta înseamnă, fără îndoială, a afirma devenirea. Dar mai înseamnă a afirma și ființa devenirii, a spune că devenirea afirmă ființa sau că ființa se afirmă prin devenire. Heraclit are două moduri de a gândi, care sunt asemeni unor cifruri: unul conform căruia ființa nu există, totul e devenire; celălalt conform căruia ființa este însăși ființa devenirii ca atare. O gândire muncitoare care afirmă devenirea și o gândire contemplativă care afirmă ființa devenirii. Aceste două moduri de a gândi nu pot fi despărțite, fiind gândirea unui același element, înțeles ca Foc și ca Diké, ca Physis și ca Logos. Căci nu există ființă dincolo de devenire și nici Unu dincolo de Multiplu; nici multiplul și nici devenirea nu sunt niște aparențe ori niște iluzii. Nu există însă nici realități multiple și veșnice care ar fi, la rândul lor, asemeni unor esențe aflate dincolo de aparență. Multiplul este

74. *GM*, I, 13.
75. *VP*, III, 8.
76. *VP*, III, 457-496.
77. Pentru tot ce urmează referitor la Heraclit, cf. *NF*.

manifestarea inseparabilă, metamorfoza esenţială, simptomul constant al Unicului. Multiplul este afirmarea lui Unu, iar devenirea, afirmarea fiinţei. Afirmarea devenirii este ea însăşi fiinţa, afirmarea Multiplului este ea însăşi Unu, iar afirmarea multiplă este modul în care Unu se afirmă. „Unu este Multiplul." Şi, într-adevăr, cum ar putea oare Multiplul să iasă din Unu şi cum ar continua el să iasă din el după o veşnicie de vremuri, dacă Unu nu s-ar afirma *tocmai* prin Multiplu? „Dacă Heraclit nu vede decât un element unic, el o face aşadar într-un sens diametral opus lui Parmenide (şi lui Anaximandru)... Unicul trebuie să se afirme în zămislire şi în distrugere." Heraclit a privit profund: n-a văzut nici o pedeapsă a multiplului, nici o ispăşire a devenirii şi nici o vinovăţie a existenţei. Nu a văzut nimic negativ în devenire, ci contrariul total: dubla afirmare a devenirii şi a fiinţei devenirii, pe scurt justificarea fiinţei. Heraclit este considerat Obscurul pentru că ne conduce până la poarta obscurului: care e fiinţa devenirii? Care e fiinţa inseparabilă de ceea ce este în devenire? *Revenirea este fiinţa a ceea ce devine.* Revenirea este fiinţa devenirii înseşi, fiinţa care se afirmă în devenire. Eterna reîntoarcere ca lege a devenirii, ca dreptate şi ca fiinţă[78].

Rezultă că existenţa nu este nici responsabilă, nici vinovată de ceva. Heraclit „a îndrăznit să exclame: «Însăşi lupta celor mulţi nu este decât pură dreptate! Şi mai ales: Unul este Multiplul...»." Corelaţia dintre Multiplu şi Unu, dintre devenire şi fiinţă formează un *joc*. A afirma devenirea şi a afirma fiinţa devenirii sunt cei doi timpi ai unui joc, cărora li se adaugă un al treilea termen, jucătorul, artistul sau copilul[79]. Jucătorul-artist-copil, Zeus-copil: Dionysos, pe care mitul ni-l înfăţişează înconjurat de jucăriile sale divine. Jucătorul se lasă vremelnic în voia vieţii, şi îşi fixează vremelnic privirea asupra ei; artistul se plasează vremelnic în opera sa, şi vremelnic deasupra ei; copilul se joacă, se retrage din joc şi revine la el. Or, acest joc al devenirii este, totodată, şi fiinţa devenirii care

78. Nietzsche aduce nuanţări interpretării sale. Pe de o parte, Heraclit nu s-a desprins cu totul de perspectiva pedepsei şi a culpabilităţii (cf. teoria sa despre combustia totală prin foc). Pe de altă parte, el nu a făcut decât să presimtă adevăratul sens al eternei reîntoarceri. Iată de ce Nietzsche, în *NP*, nu vorbeşte despre eterna reîntoarcere la Heraclit decât într-un mod aluziv; iar în *EH* (III, „Naşterea tragediei", 3), judecata sa nu este lipsită de reticenţe.

79. *NF*: „Diké sau gnomul imanent; Polemos, care este locul acestuia, ansamblul privit ca joc; şi, judecând întregul, artistul creator, identic, el însuşi, cu opera sa".

îl joacă cu ea însăşi: Aion, spune Heraclit, este un copil care se joacă, care se joacă cu discul. Fiinţa devenirii, eterna reîntoarcere, este cel de-al doilea timp al jocului, dar şi cel de-al treilea termen identic cu cei doi timpi şi care face cât tot ansamblul laolaltă. Căci eterna reîntoarcere este întorsul distinct al dusului, contemplarea distinctă a acţiunii, dar şi întorsul distinct al dusului însuşi şi reîntoarcerea acţiunii: deopotrivă moment şi ciclu al timpului. Trebuie să înţelegem secretul interpretării lui Heraclit: *hybris*-ului, el îi opune instinctul jocului. „Nu curajul vinovăţiei, ci instinctul, mereu, din nou, trezindu-se de a se juca cheamă lumi noi la viaţă." Nu o teodicee, ci o cosmodicee; nu un munte de nedreptăţi care se cer ispăşite, ci dreptatea ca lege a acestei lumi; nu *hybris*-ul, ci jocul, inocenţa. „Acest cuvânt plin de primejdii, *hybris*, este, de fapt, piatra de încercare pentru orice heraclitean; aici poate ieşi la lumină dacă el şi-a înţeles bine sau greşit maestrul."

11) *Lovitura de zaruri*

Jocul are două momente, care sunt cele ale unei lovituri de zaruri: zarurile sunt aruncate şi zarurile cad. Nietzsche ajunge să prezinte lovitura de zaruri ca jucându-se la două mese distincte, pământul şi cerul. Pământul, unde zarurile sunt aruncate, şi cerul, unde acestea cad: „dacă vreodată am jucat la masa zeiască a pământului cu zeii zaruri, încât pământul s-a cutremurat şi s-a crăpat şi fluvii de pară au erupt din el – căci o zeiască masă e pământul, care se zguduie de noile cuvinte creatoare şi de zarurile zeilor..."[80]. – „O, cer deasupra mea, seninule! Înaltule! Iată în ce rezidă pentru mine puritatea ta: că nu există nici un etern păianjen al raţiunii, nici o eternă plasă de păianjen a raţiunii. Că tu îmi eşti podea de dans pentru dumnezeieşti hazarduri, că tu îmi eşti divină masă pe care jucători divini aruncă divine zaruri..."[81] Aceste două mese nu sunt însă două lumi. Sunt cele două ceasuri ale unei aceleiaşi lumi, cele două momente ale aceleiaşi lumi, Miezul Nopţii şi Amiaza, ora la care se aruncă zarurile şi ora la care zarurile cad. Nietzsche insistă asupra celor două mese ale vieţii, care sunt, totodată, şi cei doi timpi ai jucătorului şi artistului. „Să ne lăsăm vremelnic în voia vieţii, pentru ca mai apoi să ne aţintim vremelnic privirea asupra ei." Lovitura de zaruri afirmă devenirea şi afirmă, totodată, fiinţa devenirii.

---

80. *Z*, III, „Cele şapte peceţi".
81. *Z*, III, „În revărsatul zorilor".

Nu este vorba de mai multe lovituri de zaruri care, ca urmare a numărului lor, ar ajunge să reproducă o aceeaşi combinaţie. Dimpotrivă: este vorba de o singură lovitură de zaruri care, ca urmare a numărului combinaţiei produse, ajunge să se reproducă ca atare. Nu un mare număr de lovituri produce repetarea unei combinaţii, ci numărul combinaţiei produce repetarea loviturii de zaruri. Zarurile aruncate o dată sunt afirmarea *hazardului*, combinaţia pe care ele o formează căzând este afirmarea *necesităţii*. Necesitatea se afirmă din/despre hazard exact aşa cum fiinţa se afirmă din/despre devenire şi Unu din/despre Multiplu. În zadar se va spune că, aruncate la întâmplare, zarurile nu produc cu necesitate combinaţia victorioasă, doisprezecele care readuce lovitura de zaruri câştigătoare. Aşa este, dar numai în măsura în care jucătorul n-a ştiut să *afirme* mai întâi hazardul. Căci aşa cum Unu nu suprimă şi nu neagă Multiplul, nici necesitatea nu suprimă şi nu aboleşte hazardul. Nietzsche identifică hazardul cu multiplul, cu fragmentele, cu membrele, cu haosul: haos al zarurilor care sunt izbite şi aruncate. *Nietzsche face din hazard o afirmaţie*. Cerul însuşi este numit „cerul hazardului", „cerul nevinovăţiei" [82]; domnia lui Zarathustra este numită „marele nostru Hazard" [83]. „«Din întâmplare» – iată nobleţea cea mai vechea-a lumii, pe care o restitui tuturor lucrurilor pe care le-am eliberat de servitudinea scopului... însă această fericită siguranţă, în toate lucrurile am găsit-o: toate preferă pe picioarele-ntâmplării – *să danseze*"; „iată vorba mea: «Lăsaţi hazardul să-mi iasă în întâmpinare; el e nevinovat ca un copil»" [84]. Ceea ce Nietzsche numeşte *necesitate* (destin) nu este deci niciodată abolirea, ci combinaţia hazardului însuşi. Necesitatea se afirmă din/despre hazard în măsura în care hazardul însuşi e afirmat. Căci nu există decât o singură combinaţie a hazardului ca atare, un singur mod de a combina toate membrele hazardului, mod care este ca Unul Multiplului, adică număr sau necesitate. Există multe numere în funcţie de probabilităţi crescătoare sau descrescătoare, dar un singur număr al hazardului ca atare, numai un singur număr fatal care reuneşte toate fragmentele hazardului, aşa cum Amiaza reuneşte toate membrele împrăştiate ale Miezului Nopţii. Iată de ce jucătorului îi este de-ajuns să afirme hazardul o

82. *Z*, III, „În revărsatul zorilor".
83. *Z*, IV, „Jertfa mierii". – Şi III, „Despre tablele vechi şi noi": Zarathustra se numeşte pe sine însuşi „mântuitor al hazardului".
84. *Z*, III, „În revărsatul zorilor" şi „Pe Muntele Măslinilor".

dată pentru a produce numărul care readuce lovitura de zaruri câştigătoare[85].

A şti să afirmi hazardul înseamnă a şti să joci. Dar noi nu ştim să jucăm: „Sfioşi, cu teamă şi stângaci, asemeni unui tigru care-şi greşeşte saltul, aşa mi-aţi apărut adeseori, oameni superiori, ferindu-vă-ntr-o parte: asemeni celor cărora nu le-a reuşit *o lovitură*. Dar ce-are-a face, jucători de zaruri! Voi nu ştiţi încă să jucaţi şi nici să râdeţi cum se cuvine[86]". Jucătorul nepriceput se bizuie pe mai multe lovituri de zaruri, pe un număr mare de lovituri: el dispune, astfel, de cauzalitate şi de probabilitate pentru a izbuti o combinaţie pe care o declară de dorit; el stabileşte această combinaţie ca pe un scop ce trebuie atins, ascuns îndărătul cauzalităţii. Asta vrea să spună Nietzsche atunci când vorbeşte despre eternul păianjen, despre pânza de păianjen a raţiunii. „Un oarecare păianjen al unor pretinse scopuri şi moralităţi care se ascunde în spatele ţesăturii marii plase a cauzalităţii – am putea spune, precum Carol Temerarul în luptă cu Ludovic al XI-lea: «Mă împotrivesc păianjenului universal»[87]." A aboli hazardul, prinzându-l în cleştele cauzalităţii şi al finalităţii; în loc de a afirma necesitatea, a conta pe un *scop*: iată operaţiunile jucătorului nepriceput. Ele îşi au rădăcina în raţiune, dar care este rădăcina raţiunii? Spiritul răzbunării, nimeni altul decât spiritul răzbunării, păianjenul[88]! Resentimentul în repetarea loviturilor, conştiinţa încărcată în credinţa într-un scop. În felul acesta însă nu vom obţine niciodată decât nişte numere relative, mai mult sau mai puţin probabile. Că universul nu are scop, că nu există ţel în a cărui atingere să sperăm şi nici cauză pe care s-o cunoaştem, iată care e certitudinea pentru a putea juca bine[89]. Ratăm lovitura de zaruri

---

85. Nu vom considera aşadar că, după Nietzsche, hazardul ar fi *negat* de necesitate. Într-o operaţiune precum transmutaţia, multe lucruri sunt negate şi abolite: spiritul împovărării, de pildă, este negat de dans. Formula generală a lui Nietzsche, în această privinţă, e următoarea: este negat tot ceea ce *poate* să fie negat (altfel spus, negativul însuşi, nihilismul şi expresiile sale). Însă hazardul nu este, precum spiritul împovărării, o expresie a nihilismului; este obiect al afirmaţiei pure. Există, în transmutaţia însăşi, o *corelare* de afirmaţii: hazard şi necesitate, devenire şi fiinţă, Multiplu şi Unu. Nu se va confunda ceea ce este afirmat în mod corelativ cu ceea ce este negat sau suprimat prin transmutaţie.

86. *Z*, IV, „Despre omul superior".

87. *GM*, III, 9.

88. *Z*, II, „Despre tarantule".

89. *VP*, III, 465.

pentru că n-am afirmat *îndeajuns* hazardul o singură dată. Nu l-am afirmat suficient pentru ca să se producă numărul fatal care îi reuneşte cu necesitate toate fragmentele şi care, cu necesitate, aduce lovitura de zaruri câştigătoare. Se impune, prin urmare, să acordăm cea mai mare importanţă următoarei concluzii: în locul perechii cauzalitate-finalitate, probabilitate-finalitate, în locul opoziţiei şi sintezei acestor termeni, în locul pânzei ţesute de aceşti termeni, Nietzsche aşază corelaţia dionisiacă hazard-necesitate, perechea dionisiacă hazard-destin. Nu o probabilitate distribuită pe mai multe lovituri, ci întregul hazard într-o singură lovitură; nu o combinaţie finală dorită, vrută, preferată, ci combinaţia fatală, fatală şi iubită, *amor fati*; nu reîntoarcerea unei combinaţii prin numărul loviturilor, ci repetarea loviturii de zaruri prin însăşi natura numărului obţinut în mod fatal [90].

12) *Consecinţe pentru eterna reîntoarcere*

Atunci când zarurile aruncate afirmă hazardul printr-o singură lovitură, zarurile ce cad afirmă cu necesitate numărul sau destinul câştigătoare. În acest sens trebuie înţeles faptul că al doilea timp al jocului este deopotrivă reunirea celor doi timpi, şi jucătorul care face cât tot ansamblul. Eterna reîntoarcere este tocmai acest al doilea timp, rezultatul loviturii de zaruri, afirmarea necesităţii, numărul care reuneşte toate membrele hazardului, dar şi reîntoarcerea primului timp, repetarea aruncării zarurilor, reproducerea şi re-afirmarea hazardului însuşi. Destinul, în eterna reîntoarcere, este totodată şi „bunavenire" a hazardului: „pun toate

90. I se întâmplă lui Nietzsche, în două fragmente din *Voinţa de putere*, să prezinte eterna reîntoarcere din perspectiva probabilităţilor şi ca deducându-se dintr-un mare număr de lovituri: „Dacă presupunem o masă imensă de cazuri, repetarea întâmplătoare a unei aceeaşi lovituri de zaruri este mai probabilă decât o nonidentitate absolută" (*VP*, II, 324); lumea fiind postulată ca o mărime de forţă definită, iar timpul ca un mediu infinit, „orice combinaţie posibilă va fi realizată cel puţin o dată, mai mult chiar, ea va fi realizată de un număr infinit de ori" (*VP*, II, 329). – Dar: 1° Aceste texte oferă doar o expunere „ipotetică" despre eterna reîntoarcere; 2° Sunt „apologetice", într-un sens destul de apropiat de cel care a fost atribuit uneori pariului lui Pascal. Este vorba de a privi literal mecanismul, arătând că mecanismul conduce spre o concluzie care „nu este obligatoriu mecanicistă"; 3° Sunt „polemice": este vorba de a-l învinge, într-un mod agresiv, pe *jucătorul prost* pe propriul său teren.

întâmplările la fiert în oala mea. Şi numai după ce sunt bine fierte, le spun «bine-aţi venit» şi le socotesc drept excelente, ca feluri din bucătăria mea. Şi într-adevăr, o-ntâmplare înfumurată mi-a ieşit în faţă, însă voinţa mea i-a replicat cu şi mai mare-nfumurare – şi-ndat' s-a lăsat imploratoare în genunchi – rugându-se să-i dau azil în inimă şi linguşindu-mă zicând: «Priveşte, Zarathustra, sunt un prieten care vine bucuros la alt prieten»[91]". Asta vrea să însemne: există nenumărate fragmente ale hazardului care au pretenţia de a valora pentru sine; se reclamă de la probabilitatea lor, fiecare solicită din partea jucătorului mai multe aruncări ale zarurilor; repartizate pe mai multe lovituri, devenite simple probabilităţi, fragmentele de hazard sunt nişte sclavi care vor să treacă drept stăpâni[92]; dar Zarathustra ştie că nu aşa trebuie jucat şi nici lăsat să fii jucat; trebuie, dimpotrivă, să afirmi întregul hazard dintr-o singură lovitură (deci să-l faci să fiarbă şi să se coacă asemeni jucătorului care încălzeşte zarurile în palme), pentru a-i reuni laolaltă toate fragmentele şi pentru a afirma numărul care nu este unul probabil, ci cel fatal şi necesar; abia atunci hazardul este un prieten care vine să-şi vadă prietenul, şi pe care acesta îl face să revină, un prieten al destinului căruia destinul însuşi îi asigură eterna reîntoarcere ca atare.

Într-un fragment ceva mai obscur, încărcat cu semnificaţii istorice, Nietzsche scrie: „Haosul universal, care exclude orice activitate cu caracter final, nu se află în contradicţie cu ideea de ciclu; căci această idee nu este decât o necesitate iraţională[93]". Asta vrea să însemne: au fost deseori combinate haosul şi ciclul, devenirea şi eterna reîntoarcere, dar ca şi cum ar fi fost vorba de doi termeni opuşi. Astfel, pentru Platon, de pildă, devenirea este ea însăşi o devenire fără limite, o devenire nebună, o devenire „hybrică" şi vinovată care, pentru a putea fi pusă în formă de cerc, trebuie să suporte acţiunea unui demiurg care s-o plieze cu forţa, care să-i impună limita sau modelul ideii: iată felul în care devenirea şi haosul sunt aruncate pe latura unei cauzalităţi mecanice obscure, iar ciclul e raportat la un fel de finalitate care este impusă din afară; haosul nu se păstrează în ciclu, ciclul exprimă supunerea forţată a devenirii unei legi care nu este a ei. Heraclit a fost poate singurul dintre toţi presocraticii care ştia că devenirea nu este „judecată", că

91. *Z*, III, „Despre virtutea care micşorează".

92. Numai în acest sens vorbeşte Nietzsche despre „fragmente" ca despre nişte „hazarduri înspăimântătoare": *Z*, II, „Despre mântuire".

93. *VP*, II, 326.

nu poate şi nu trebuie să fie judecată, că nu-şi primeşte legea din afară, că este „dreaptă“ şi îşi conţine propria sa lege [94]. Heraclit a fost singurul care a presimţit că haosul şi ciclul nu se opun câtuşi de puţin. Şi, de fapt, este de-ajuns să afirmi haosul (hazard, nu cauzalitate) pentru a afirma, totodată, şi numărul sau necesitatea care-o readuce (necesitate iraţională, nu finalitate). „N-a existat mai întâi un haos, apoi, puţin câte puţin, o mişcare regulată şi circulară a tuturor formelor: toate acestea, din contră, sunt eterne, sustrase devenirii; dacă vreodată a existat un haos al forţelor înseamnă că haosul este veşnic şi reapare în toate ciclurile. *Mişcarea circulară* nu este devenită, ci reprezintă legea originară, tot aşa cum *masa de forţă* este legea originară fără excepţie şi fără abatere posibilă. Orice devenire are loc în interiorul ciclului şi al masei de forţă [95].“ Înţelegem acum de ce Nietzsche nu-şi recunoaşte deloc propria idee despre eterna reîntoarcere la predecesorii săi antici. Aceştia nu vedeau în eterna reîntoarcere fiinţa devenirii ca atare, Unul Multiplului, adică numărul necesar, ieşit cu necesitate din totalitatea hazardului. Ci vedeau chiar contrariul: o aservire a devenirii, a recunoaştere a nedreptăţii ei şi ispăşirea acestei nedreptăţi. Exceptându-l, poate, pe Heraclit, ei nu văzuseră „prezenţa legii în devenire şi a jocului în necesitate“ [96].

13) *Simbolismul lui Nietzsche*

Atunci când zarurile sunt aruncate pe masa pământului, aceasta „se cutremură şi se sparge“. Căci aruncarea zarurilor este afirmaţia multiplă, afirmarea multiplului. Dar toate membrele, toate fragmentele sunt aruncate printr-o singură lovitură: întregul hazard deodată. Această putere, nu de a suprima multiplul, ci de a-l afirma printr-o singură lovitură, este asemeni focului: focul este elementul care joacă, elementul metamorfozelor care nu cunoaşte contrariu. Pământul care se sparge sub zaruri scuipă, deci, „fluvii de foc“. Aşa cum spune Zarathustra, multiplul, hazardul nu sunt bune decât coapte şi fierte. A face să fiarbă, a pune la foc nu înseamnă a aboli hazardul şi nici a-l afla pe Unu îndărătul Multiplului. Dimpotrivă: fierberea în oală este asemeni izbirii zarurilor în palma jucătorului, singurul mijloc de a face din multiplu şi din hazard o afirmaţie. Atunci, zarurile aruncate formează numărul care aduce lovitura de zaruri câştigătoare. Aducând lovitura câştigă-

94. *NF*.
95. *VP*, II, 325 (mişcare circulară = ciclu, masă de forţă = haos).
96. *NF*.

toare, deci posibilitatea unei noi lovituri, numărul repune pe foc hazardul, întreține focul care coace din nou hazardul. Căci numărul este ființa, Unu și necesitatea, însă Unu care se afirmă din/despre Multiplul ca atare, ființa care se afirmă din/despre devenirea ca atare și destinul care se afirmă din/despre hazardul ca atare. Numărul este prezent în hazard așa cum ființa și legea sunt prezente în devenire. Iar acest număr prezent care întreține focul, acest Unu care se afirmă din/despre Multiplu atunci când Multiplul este afirmat, este steaua dansatoare sau, mai curând, constelația rezultată din aruncarea zarurilor. Formula jocului e următoarea: să dai naștere unei stele dansatoare cu haosul pe care îl porți în tine însuți [97]. Iar atunci când se va întreba cu privire la motivele care l-au făcut să ajungă să aleagă personajul lui Zarathustra, Nietzsche va identifica trei, foarte diferite și de valoare inegală. Primul este Zarathustra ca profet al eternei reîntoarceri [98]; dar Zarathustra nu este singurul profet, și nici măcar cel care a presimțit cel mai adecvat adevărata natură a ceea ce prevestea. Al doilea motiv e polemic: Zarathustra a fost primul care a introdus morala în metafizică, care a făcut din morală o forță, o cauză, un scop prin excelență; este deci cel mai bine plasat pentru a denunța mistificarea, eroarea acestei morale înseși [99]. (Dar un motiv asemănător ar fi la fel de valabil și pentru Isus: cine este mai apt decât Christos să joace rolul Antichristului... și al lui Zarathustra în persoană [100]?) Cel de-al treilea motiv, retrospectiv dar singurul suficient, este frumosul motiv adus de hazard: „Astăzi am aflat din întâmplare ce înseamnă Zarathustra: stea de aur. Întâmplarea aceasta mă umple de încântare [101]“.

Acest joc de imagini haos-foc-constelație reunește laolaltă toate elementele mitului lui Dionysos. Sau, mai curând, aceste imagini formează jocul propriu-zis dionisiac. *Jucăriile* lui Dionysos copil; afirmația multiplă și *membrele sau fragmentele* lui Dionysos rupt în bucăți; *coacerea* lui Dionysos, sau Unul afirmându-se din/despre Multiplu; *constelația* purtată de Dionysos, Ariadna în Cer ca stea dansatoare; *reîntoarcerea* lui Dionysos, Dionysos ca „stăpân al eternei reîntoarceri“. Vom avea, pe de altă parte, ocazia să vedem

97. *Z*, „Precuvântarea lui Zarathustra“, 5.

98. *VP*, IV, 155.

99. *EH*, IV, 3.

100. *Z*, I, „Despre moartea de bunăvoie“: „O, credeți-mă, frați ai mei, el a murit prea devreme: el însuși și-ar fi renegat învățătura, de-ar fi ajuns la vârsta mea!“

101. Scrisoare către Gast, 20 mai 1883.

felul în care Nietzsche privea știința fizică, energetica și termodinamica vremii sale. Este, însă, cât se poate de clar, încă de pe acum, că el visa la o mașină pe bază de foc total diferită de mașina pe bază de aburi. Nietzsche are o anumită concepție despre fizică, dar nici cea mai mică ambiție de fizician. Își acordă doar dreptul poetic și filosofic de a visa mașini pe care știința va ajunge, poate, într-o zi, să le realizeze prin propriile ei mijloace. Mașina pentru afirmat hazardul, pentru a face să se coacă hazardul, pentru a compune numărul care aduce lovitura de zaruri câștigătoare și, deci, posibilitatea unei noi lovituri, mașina pentru declanșarea unor forțe imense la mărunte solicitări multiple, mașina de jucat cu astrele, într-un cuvânt mașina heracliteană funcționând pe bază de foc [102].

Niciodată însă un joc de imagini n-a ținut, pentru Nietzsche, locul unui joc mai profund, cel al conceptelor și al gândirii filosofice. Poemul și aforismul sunt cele două expresii imagistice ale lui Nietzsche; însă aceste expresii se află într-o relație foarte precisă cu filosofia. Privit din punct de vedere formal, un aforism se prezintă ca un *fragment*; este forma gândirii pluraliste; iar în conținutul său, el are pretenția de a spune și de a formula un *sens*. Sensul unei ființe, al unei acțiuni, al unui lucru, iată care este obiectul aforismului. În ciuda admirației sale pentru autorii de maxime, Nietzsche vede foarte bine ce anume îi lipsește maximei ca gen: ea nu este capabilă să descopere decât motivații, și de aceea nu se referă, în general, decât la fenomene umane. Or, pentru Nietzsche, chiar și motivațiile cele mai secrete nu sunt numai un aspect antropomorfic al lucrurilor, ci și un aspect superficial al activității umane. Doar aforismul este capabil să enunțe sensul, doar aforismul reprezintă interpretarea și arta de a interpreta. Tot așa cum poemul reprezintă evaluarea și arta de a evalua: el enunță *valorile*. Dar, tocmai, valoarea și sensul unor noțiuni atât de complicate, încât poemul însuși trebuie să fie evaluat, iar aforismul, interpretat. Poemul și aforismul fac, la rândul lor, obiectul unei interpretări și al unei evaluări. „Un aforism bine turnat în matriță nu

---

102. *VP*, II, 38 (despre mașina cu aburi); 50, 60, 61 (despre declanșările de forțe: „Omul face dovada unor forțe nemaivăzute care pot fi puse în acțiune de o ființă măruntă de natură compozită... *Niște ființe care se joacă cu astrele*“; „În interiorul moleculei se produc explozii, schimbări de direcție ale tuturor atomilor și neașteptate declanșări de forțe. Întregul nostru sistem solar ar putea, într-o singură clipă foarte scurtă, să simtă o excitație comparabilă cu cea pe care nervul o exercită asupra mușchiului“).

este încă «descifrat» prin simpla citire; mai curând abia de-aici începe *interpretarea* sa...[103]" Şi este aşa deoarece, din punct de vedere pluralist, un sens trimite la elementul diferenţiator din care derivă semnificaţia sa, tot aşa cum valorile trimit le elementul diferenţiator din care derivă valoarea lor. Acest element, întotdeauna prezent, dar şi întotdeauna implicit şi ascuns în poem şi în aforism, este ca un fel de a doua dimensiune a sensului şi a valorilor. Tocmai dezvoltând acest element, şi dezvoltându-se în el, constituie filosofia, în relaţia sa esenţială cu poemul şi cu aforismul, interpretarea şi evaluarea complete, adică arta de a gândi, facultatea superioară de a gândi sau „facultatea de a rumega" [104]. Rumegare şi eternă reîntoarcere: două stomacuri nu sunt prea mult pentru a gândi. Există două dimensiuni ale interpretării şi ale evaluării, cea de-a doua fiind totodată reîntoarcerea celei dintâi, reîntoarcerea aforismului sau ciclul poemului. Orice aforism se cere citit, prin urmare, de două ori. O dată cu lovitura de zaruri, interpretarea eternei reîntoarceri începe, dar nu face decât să înceapă. Mai trebuie interpretată şi lovitura de zaruri ca atare, în acelaşi timp ce revine.

14) *Nietzsche şi Mallarmé*

Asemănările prime dintre Nietzsche şi Mallarmé nu constituie deloc o exagerare [105]. Ele privesc patru puncte principale şi pun în joc întregul aparat al imaginilor: 1° A gândi înseamnă a emite o lovitură de zaruri. Numai o lovitură de zaruri, pornind de la hazard, poate să afirme necesitatea şi să producă „unicul număr care nu poate să fie un altul". Este vorba de o singură lovitură de zaruri, nu de o reuşită din mai multe lovituri: numai combinaţia victorioasă dintr-o singură lovitură poate asigura revenirea loviturii [106]. Zarurile

103. *GM*, Prefaţă, 8.

104. *GM*, Prefaţă, 8.

105. Thibaudet, în *La poésie de Stéphane Mallarmé* (p. 424), semnalează această asemănare. Exclude însă, pe bună dreptate, orice influenţă a unuia asupra celuilalt.

106. Thibaudet, într-o pagină stranie (433), observă el însuşi că lovitura de zaruri, după Mallarmé, se face printr-o unică ocurenţă; dar pare a regreta acest lucru, considerând ca fiind mai clar principiul existenţei mai multor lovituri de zaruri: „Mă îndoiesc foarte mult că dezvoltarea reflecţiei sale îl va fi condus spre scrierea unui poem pe această temă: mai multe lovituri de zaruri abolesc hazardul. Acest lucru este, totuşi, cert şi clar. Să ne aducem aminte de legea numerelor mari..." – Ceea ce este clar, mai ales,

aruncate sunt precum marea şi valurile (Nietzsche însă ar spune: precum pământul şi focul). Zarurile care cad sunt o constelaţie, punctele lor alcătuiesc numărul „ieşit stelar". Masa loviturii de zaruri este aşadar dublă, mare a hazardului şi cer al necesităţii, Miez al Nopţii–Amiază. Miezul Nopţii, ora la care se aruncă zarurile...; 2° Omul nu ştie să joace. Chiar şi omul superior este incapabil să emită lovitura de zaruri. Maestrul este bătrân, nu ştie să arunce zarurile pe mare şi în cer. Bătrânul maestru este „un pod", ceva care trebuie depăşit. O „umbră puerilă", pană sau aripă, se fixează la toca unui adolescent, „statură delicată, tenebroasă şi dreaptă în răsucirea-i de sirenă", capabilă să reia lovitura de zaruri. Să fie cumva vorba de un echivalent al lui Dionysos-copil, sau chiar de nişte copii din Insulele Fericite, copii ai lui Zarathustra? Mallarmé îl prezintă pe Igitur copil invocându-şi strămoşii care nu sunt omul, ci Elohimii: rasă care a fost pură, care „a răpit Absolutului puritatea, pentru a deveni el şi a nu lăsa din el decât o Idee, ea însăşi conducând la Necesitate"; 3° Lovitura de zaruri nu este numai un act nebunesc şi iraţional, absurd şi suprauman, ci constituie încercarea tragică a gândirii tragice prin excelenţă. Ideea mallarmeană despre teatru, celebrele corespondenţe şi ecuaţii între „dramă", „mister", „imn" şi „erou" dovedesc o reflecţie comparabilă, aparent, cu cea din *Naşterea tragediei*, fie şi graţie umbrei eficace a lui Wagner ca predecesor comun; 4° Numărul-constelaţie este sau ar fi în egală măsură cartea, opera de artă, înţeleasă ca încununare şi justificare a lumii. (Despre justificarea estetică a existenţei, Nietzsche scria: se poate observa la artist „felul în care necesitatea şi jocul, conflictul şi armonia se cunună pentru a zămisli opera de artă" [107].) Or, numărul fatal şi sideral readuce lovitura de zaruri, astfel încât cartea este în acelaşi timp unică şi mobilă. Multitudinea sensurilor şi a interpretărilor este afirmată explicit de către Mallarmé; dar ea constituie corelativul altei afirmaţii, aceea privitoare la unitatea Cărţii şi a textului „incoruptibil precum legea". Cartea este ciclul şi legea prezentă în devenire.

Oricât de exacte ar fi, aceste asemănări rămân, totuşi, superficiale. Căci *Mallarmé a conceput întotdeauna necesitatea ca pe o*

---

este că legea numerelor mari n-ar aduce nici o dezvoltare a reflecţiei, ci numai un contrasens. Dl Hyppolyte are o viziune mult mai profundă atunci când apropie lovitura de zaruri mallarmeană nu de legea numerelor mari, ci de maşina cibernetică (cf. *Études philosophiques*, 1958). Aceeaşi apropiere ar fi valabilă şi în cazul lui Nietzsche, având în vedere cele spuse mai sus.

107. *NF.*

*abolire a hazardului.* Mallarmé concepe lovitura de zaruri în aşa fel încât hazardul şi necesitatea se opun ca doi termeni, dintre care al doilea trebuie să-l nege pe primul, iar primul nu poate decât să-l ţină în şah pe al doilea. Lovitura de zaruri nu izbuteşte decât dacă hazardul e anulat; şi eşuează tocmai pentru că hazardul, cumva, se păstrează: „Prin simplul fapt că se realizează [acțiunea umană] îşi împrumută mijloacele de la hazard". Tocmai de aceea numărul rezultat din lovitura de zaruri continuă să fie hazard. S-a remarcat deseori că poemul lui Mallarmé se înscrie în vechea gândire metafizică a unei dualități a lumilor; hazardul este asemeni existenței care trebuie să fie negată, iar necesitatea, asemeni caracteristicii ideii pure sau a esenței eterne. Ceea ce face ca ultima speranță a loviturii de zaruri să o constituie faptul că ea îşi află modelul inteligibil în cealaltă lume, o constelație luând-o în seama sa „pe o suprafață vacantă şi superioară", unde hazardul nu există. Până la urmă, constelația este nu atât produsul loviturii de zaruri, cât trecerea ei la limită sau într-o altă lume. Nu ne vom întreba care aspect triumfă la Mallarmé, deprecierea vieții sau exaltarea inteligibilului. Dintr-o perspectivă nietzscheană, aceste două aspecte sunt inseparabile şi constituie „nihilismul" însuşi, adică modul în care viața este acuzată, judecată şi condamnată. Tot restul decurge de-aici; seminția lui Igitur nu este supraomul, ci o emanație a celeilalte lumi. Statura delicată nu este cea a copiilor din Insulele Fericite, ci cea a lui Hamlet, „prinț amar al obstacolului", pe care Mallarmé îl numeşte, în altă parte, „senior latent ce nu poate deveni". Irodiada nu este Ariadna, ci recea creatură a resentimentului şi a conştiinței încărcate, spiritul care neagă viața, pierdut în reproşurile lui acre la adresa Doicii. Opera de artă, la Mallarmé, este „dreaptă", dar dreptatea ei nu este cea a existenței, ci tot o dreptate acuzatoare care neagă viața, acuzându-i eşecul şi neputința [108]. Până şi ateismul lui Mallarmé este unul ciudat, dat fiind că merge să caute în liturghie un model al teatrului visat: în liturghie, nu în misterul lui Dionysos... În realitate, rareori eterna întreprindere de depreciere a vieții a fost împinsă mai departe, în toate direcțiile. Mallarmé este lovitura de zaruri, revizuită însă de nihilism şi interpretată din perspectiva conştiinței încărcate şi a resentimentului. Or, desprinsă din contextul ei afirmativ şi apreciativ, ruptă de inocență şi de afirmarea hazardului, lovitura de zaruri nu mai este nimic. Nu mai

108. Atunci când Nietzsche vorbea despre „justificarea estetică a existenței" era vorba, dimpotrivă, de arta ca „stimulent al vieții": arta afirmă viața, viața se afirmă prin artă.

rămâne nimic din lovitura de zaruri dacă în cadrul ei hazardul este *opus* necesităţii.

## 15) *Gândirea tragică*

Să fie vorba, cumva, doar de o diferenţă psihologică? Doar de o diferenţă de umoare sau de ton? Se impune să formulăm, aici, un principiu de care depinde însăşi filosofia lui Nietzsche în general: resentimentul, conştiinţa încărcată etc. nu sunt nişte determinări psihologice. Nietzsche numeşte nihilism acţiunea de a nega viaţa, de a deprecia existenţa; el analizează principalele forme ale nihilismului – resentimentul, conştiinţa încărcată, idealul ascetic; numeşte spirit al răzbunării întregul ansamblu al nihilismului şi al formelor sale. Or, nihilismul şi formele sale nu se reduc câtuşi de puţin la nişte determinări psihologice, şi nici la nişte evenimente istorice ori la nişte curente ideologice, şi nici măcar la nişte structuri metafizice [109]. Fără îndoială, spiritul de răzbunare se exprimă biologic, psihologic, istoric şi metafizic; spiritul de răzbunare reprezintă un tip, nu poate fi separat de o *tipologie*, element de bază al filosofiei nietzscheene. Dar întreaga problemă e următoarea: care este caracterul acestei tipologii? Departe de a reprezenta o trăsătură psihologică, spiritul de răzbunare este însuşi principiul de care psihologia noastră depinde. Nu resentimentul este psihologie, ci întreaga noastră psihologie este, fără să ştie, una a resentimentului. La fel, atunci când Nietzsche ne prezintă creştinismul ca fiind plin de resentiment şi de conştiinţă încărcată, el nu face din nihilism un eveniment istoric, ci mai degrabă elementul istoriei ca atare, motorul istoriei universale, celebrul „sens istoric" sau „sens al istoriei" care îşi află, la un moment dat, în creştinism manifestarea sa cea mai adecvată. Iar atunci când Nietzsche întreprinde critica metafizicii, el face din nihilism presupoziţia întregii metafizici, nu expresia unei metafizici particulare: nu există *metafizică în general* care să nu judece şi să nu deprecieze existenţa în numele unei lumi *supra-sensibile*. Nu vom spune nici măcar că nihilismul şi formele sale ar fi nişte categorii ale gândirii; căci categoriile gândirii, înte-

109. Heidegger insistă asupra acestor puncte. De exemplu: „Nihilismul mişcă istoria în modul unui proces fundamental, abia recunoscut în destinul popoarelor din Occident. Nihilismul nu este aşadar un fenomen istoric între altele ori un curent spiritual care, în cadrul istoriei occidentale, poate fi întâlnit alături de alte curente spirituale..." (*Holzwege*: „Le mot de Nietzsche Dieu est mort", tr. fr., *Arguments*, no 15).

lează ca gândire rațională – identitatea, cauzalitatea, finalitatea – presupun ele însele o interpretare a forței care este aceea a resentimentului. Pentru toate aceste motive, Nietzsche poate să spună: „Instinctul de răzbunare a pus în asemenea măsură stăpânire pe umanitate de-a lungul secolelor, încât toată metafizica, psihologia, istoria şi mai ales morala poartă amprenta lui. Imediat ce omul a început să gândească, el a introdus în lucruri bacilul răzbunării[110]". Trebuie să înțelegem aşa: instinctul de răzbunare este forța care constituie esența a ceea ce noi numim psihologie, istorie, metafizică şi morală. Spiritul răzbunării este elementul genealogic al gândirii *noastre*, principiul transcendental al modului *nostru* de a gândi. Lupta lui Nietzsche împotriva nihilismului şi a spiritului de răzbunare va însemna, prin urmare, răsturnare a metafizicii, sfârşit al istoriei ca istorie a omului, transformare a ştiințelor. Şi, la drept vorbind, nici nu putem şti ce ar putea fi un om curățat de resentiment. Un om care n-ar mai acuza şi n-ar mai deprecia existența ar mai fi oare om, ar mai gândi el ca un om? N-ar fi deja altceva decât omul, aproape un supraom? A avea resentimente şi a nu avea: nu există diferență mai mare, dincolo de psihologie, dincolo de istorie, dincolo de metafizică. Aceasta este adevărata diferență sau tipologie transcendentală – diferența genealogică şi ierarhică.

Nietzsche prezintă țelul filosofiei sale: eliberarea gândirii de nihilism şi de formele acestuia. Or, asta implică un nou mod de a gândi, o răsturnare a însuşi principiului de care depinde gândirea, o redresare a însuşi principiului genealogic, o „transmutație". De mii de ani, noi n-am încetat să gândim în termeni de resentiment şi de conştiință încărcată. N-am avut alt ideal decât idealul ascetic. Am opus cunoaşterea, vieții, pentru a judeca viața, pentru a o transforma în ceva vinovat, responsabil şi eronat. Am transformat voința în ceva rău, grevat de o contradicție originară: spuneam că trebuia s-o corectăm, s-o stăvilim şi chiar s-o negăm, s-o suprimăm. Doar cu acest preț este ea bună. Nu există filosof care, descoperind într-un punct sau altul esența voinței, să nu se fi plâns de propria-i descoperire şi, asemeni prezicătorului temător, să nu fi văzut în ea în acelaşi timp un semn rău-prevestitor pentru viitor şi sursa tuturor nenorocirilor din trecut. Schopenhauer împinge până la ultimele ei consecințe această veche concepție: infernul voinței, spune el, este roata lui Ixion. Nietzsche este singurul care nu se plânge de descoperirea voinței, care nu încearcă să o conjure sau să-i limiteze efectele. „Nou mod de a gândi" înseamnă: o gândire afirmativă, o

110. *VP*, III, 458.

gândire care afirmă viaţa şi voinţa din sânul vieţii, o gândire, în sfârşit, care expulzează tot negativul. Înseamnă a crede în inocenţa viitorului şi a trecutului, a crede în eterna reîntoarcere. Nici existenţa nu este privită ca vinovată, nici voinţa nu se simte ea însăşi vinovată pentru că există: este ce Nietzsche numeşte *bunavestirea* sa. „Voinţa – iată cum se numeşte liberatorul şi heraldul bucuriei [111]". Bunavestirea, mesajul de bucurie este gândirea tragică; deoarece tragicul nu se află în recriminările resentimentului, în conflictele conştiinţei încărcate ori în contradicţiile unei voinţe care se simte vinovată şi responsabilă. Tragicul nu se află nici măcar în lupta împotriva resentimentului, a conştiinţei încărcate şi a nihilismului. Nu s-a înţeles niciodată, consideră Nietzsche, ce este cu adevărat tragicul: tragic = voios. Alt mod de a formula marea ecuaţie: a vrea = a crea. Nu s-a înţeles niciodată că tragicul este pozitivitate pură şi multiplă, voioşie dinamică. Tragică este afirmaţia: pentru că ea afirmă hazardul şi, prin hazard, necesitatea; pentru că afirmă devenirea şi, prin devenire, fiinţa; pentru că afirmă Multiplul şi, în Multiplu, Unul. Tragică este lovitura de zaruri. Tot restul nu este decât nihilism, patos dialectic şi creştin, caricatură a tragicului, comedie a conştiinţei încărcate.

16) *Piatra de încercare*

Atunci când ne vine ideea să-l comparăm pe Nietzsche cu alţi autori care şi-au spus ei înşişi sau au fost consideraţi „filosofi tragici" (Pascal, Kierkegaard, Şestov), nu trebuie să ne mulţumim cu termenul *tragedie*. Trebuie să ţinem seama de voinţa ultimă a lui Nietzsche. Nu este suficient să întrebăm: ce gândeşte celălalt poate fi comparat cu ceea ce gândeşte Nietzsche? Ci: cum gândeşte acest celălalt? Cât resentiment şi câtă conştiinţă încărcată se mai păstrează în gândirea sa? Mai există vreo rămăşiţă de ideal ascetic şi de spirit de răzbunare în modul său de a înţelege tragedia? Pascal, Kierkegaard şi Şestov au ştiut să împingă, cu geniu, critica mai departe decât se făcuse până la ei. Au suspendat morala şi au răsturnat raţiunea. Prinşi însă în laţurile resentimentului, ei continuau să-şi extragă forţele din idealul ascetic. Erau nişte poeţi ai acestui ideal. Ceea ce opun ei moralei şi raţiunii este, în continuare, acelaşi ideal în care se scufundă raţiunea, acelaşi corp mistic din

---

111. *Z*, II, „Despre mântuire". – *EH*, IV, 1: „Eu sunt opusul unui spirit negator. Sunt un vestitor vesel cum nimeni n-a mai fost până la mine".

care ea îşi trage seva, *interioritatea* – păianjenul. Pentru a filosofa, ei au nevoie de toate resursele şi de firul interiorităţii – angoasă, tânguire, vinovăţie –, de toate formele nemulţumirii şi ale insatisfacţiei [112]. Se plasează ei înşişi sub semnul resentimentului: Avraam şi Iov. Le lipsesc simţul afirmaţiei, simţul exteriorităţii, inocenţa şi jocul. „Nu trebuie să aşteptăm, spune Nietzsche, să avem parte de nenorocire, aşa cum procedează cei care fac să derive filosofia din nemulţumire. La fericire trebuie să începem, în plină maturitate virilă, în focul arzătoarei bucurii ce caracterizează vârsta matură şi victorioasă [113]." De la Pascal şi până la Kierkegaard, se tot pariază şi se tot sare. Dar acestea nu sunt exerciţiile lui Dionysos, şi nici ale lui Zarathustra: a sări nu este totuna cu a dansa, iar a paria nu este acelaşi lucru cu a juca. Se va observa felul în care Zarathustra, fără nici o idee preconcepută, opune pe *a juca* lui *a paria* şi pe *a dansa* lui *a sări*: doar jucătorul cel prost este cel care pariază, şi doar bufonul este cel care sare, care crede că a sări înseamnă a dansa, a surmonta, a depăşi [114].

Dacă invocăm pariul lui Pascal este, în sfârşit, pentru a conchide că el nu are nimic în comun cu lovitura de zaruri. În cazul pariului, nu este câtuşi de puţin vorba de a afirma hazardul, întregul hazard, ci, *dimpotrivă*, de a-l fragmenta în probabilităţi, de a-l schimba în mărunţişul „hazardurilor câştigurilor şi al pierderilor". Iată de ce este total inutil să ne întrebăm dacă pariul are un sens cu adevărat teologic sau doar unul apologetic. Deoarece pariul lui Pascal nu priveşte câtuşi de puţin existenţa sau nonexistenţa lui Dumnezeu. Pariul este antropologic, el se referă doar la două moduri de existenţă ale omului, existenţa omului care spune că Dumnezeu există şi existenţa omului care spune că Dumnezeu nu există. Existenţa lui Dumnezeu, nefiind pusă în joc în cadrul pariului,

---

112. *VP*, I, 406: „Ce atacăm noi în creştinism? Faptul că vrea să distrugă forţele, să le distrugă curajul, să se folosească de ceasurile lor rele şi de oboselile lor, să transforme în nelinşte şi în zbatere a conştiinţei siguranţa lor mândră...: oribil dezastru, exemplificat de Pascal în modul cel mai ilustru".

113. *NF*.

114. *Z*, III, „Despre tablele vechi şi noi": „Omul este ceva ce trebuie depăşit. Există o mulţime de căi şi feluri pentru depăşire: tu trebuie să vezi! Dar numai un bufon gândeşte: «N-are decât să sară peste sine omul»" – *Z*, „Precuvântarea lui Zarathustra", 4: „Iubesc pe cel căruia i-e ruşine când zarul cade în favoarea lui şi care-atunci se-ntreabă: sunt oare un trişor?"

reprezintă, în acelaşi timp, perspectiva pe care o presupune pariul, punctul de vedere conform căruia hazardul se fragmentează în hazard al câştigului şi hazard al pierderii. Alternativa stă, în totalitate, sub semnul idealului ascetic şi al deprecierii vieţii. Nietzsche are dreptate să opună propriul său joc, pariului lui Pascal: „Fără credinţa creştină, gândea Pascal, veţi fi pentru voi înşivă, la fel ca şi natura şi istoria, un monstru şi un haos: *noi am realizat această profeţie*[115]". Nietzsche vrea să spună: am ştiut să descoperim alt joc, alt mod de a juca; am descoperit supraumanul aflat mai presus de două moduri de existenţă omeneşti-prea omeneşti; am ştiut să afirmăm întregul hazard, în loc să îl fragmentăm şi să lăsăm unul dintre fragmente să vorbească în calitate de stăpân; am ştiut să facem din haos un obiect al afirmaţiei, în loc să-l postulăm ca pe ceva ce se cere negat[116]... Şi ori de câte ori se face o comparaţie între Nietzsche şi Pascal (sau Kierkegaard, sau Şestov), aceeaşi concluzie se impune, comparaţia nu este valabilă decât până la un anumit punct: făcându-se abstracţie de ceea ce este esenţial pentru Nietzsche, făcându-se abstracţie de modul său de a gândi. Făcându-se abstracţie de micul bacil, spiritul răzbunării, pe care Nietzsche îl diagnostichează în univers. Nietzsche spunea: „Acest cuvânt plin de primejdii, *Hybris*, este, de fapt, piatra de încercare pentru orice heraclitean; aici poate ieşi la lumină dacă el şi-a înţeles bine sau greşit maestrul." Resentimentul, conştiinţa încărcată, idealul ascetic şi nihilismul sunt piatra de încercare pentru orice nietzschean. Aici poate el dovedi dacă a înţeles sau nu adevăratul sens al tragicului.

---

115. *VP*, III, 42.

116. „... mişcarea inaugurată de Pascal: un monstru şi un haos, deci ceva care trebuie să fie negat" (*VP*, III, 42).

# CAPITOLUL II

## Activ şi reactiv

### 1) *Corpul*

Spinoza deschidea în fața ştiințelor şi a filosofiei o cale nouă: noi nici măcar nu ştim ce *poate* un corp, spunea el; vorbim despre conştiință şi despre spirit, pălăvrăgim la nesfârşit despre toate acestea, dar nu ştim de ce este capabil un corp, care sunt forțele lui şi ce pregătesc ele [1]. Nietzsche ştie că a venit ceasul: „Suntem în faza în care conştientul devine modest [2]". A readuce conştiința la modestia necesară înseamnă a o lua drept ceea ce este: un simptom, nimic mai mult decât simptomul unei transformări mai profunde şi al activității unor forțe de un cu totul alt ordin decât cel spiritual. „Poate că numai de corp este vorba în întreaga dezvoltare a spiritului." Ce este conştiința? Ca şi Freud, Nietzsche consideră conştiința ca fiind acea regiune a eului afectată de lumea exterioară [3]. Cu toate acestea, conştiința este definită nu atât în raport cu exterioritatea, în termeni de real, cât în raport cu *superioritatea*, în termeni de valori. Această diferență este esențială într-o concepție generală asupra conştientului şi inconştientului. La Nietzsche, conştiința este întotdeauna conştiința inferiorului în raport cu superiorul căruia i se subordonează sau în care se „încorporează". Conştiința nu este niciodată conştiință de sine, ci conştiință a unui eu în raport cu un sine, care, el, nu este conştient. Ea nu este o conştiință a stăpânului, ci o conştiință a sclavului în

1. Spinoza, *Etica*, III, 2 sc. „Dar am arătat mai înainte că ei nu ştiu ce poate corpul sau ce poate fi dedus numai din considerarea lui. Ei înşişi ştiu, din experiență, că numai prin legile naturii se înfăptuiesc multe lucruri care n-ar fi crezut niciodată că se pot înfăptui fără conducerea sufletului."

2. *VP*, II, 261.

3. *VP*, II, 253; *GS*, 357.

raport cu un stăpân care nu are de ce să fie conştient. „Conştiința nu apare, de obicei, decât atunci când vrem să ne subordonăm unui Tot superior... Conştiința se naşte în raport cu o ființă căreia i-am putea fi funcție [4]." Aceasta este servilitatea conştiinței: ea nu dovedeşte decât „formarea unui corp superior".

Ce este corpul? Noi nu-l definim spunând că este un câmp de forțe, un mediu hrănitor pe care şi-l dispută o pluralitate de forțe. Căci, de fapt, nu există „mediu", nici câmp de forțe şi nici luptă. Nu există cantitate de realitate, orice realitate este deja cantitate de forță. Nimic altceva decât nişte cantități de forță aflate „în relație de tensiune" unele cu altele [5]. Fiecare forță se află în raport cu alte forțe, fie pentru a se supune, fie pentru a comanda. Ceea ce defineşte un corp este tocmai acest raport între nişte forțe dominatoare şi nişte forțe dominate. Orice raport de forțe constituie un corp: chimic, biologic, social, politic. Două forțe oarecare, inegale fiind, constituie un corp în momentul când intră în raport: tocmai de aceea corpul este întotdeauna rodul hazardului, în sens nietzschean, şi apare ca lucrul cel mai „surprinzător", mult mai surprinzător, de fapt, decât conştiința şi spiritul [6]. Dar hazardul, raport al forței cu forța, este totodată şi esența forței; nu ne vom întreba, prin urmare, cum ia naştere un corp viu pentru că fiece corp este viu tocmai ca produs „arbitrar" al forțelor ce-l compun [7]. Corpul este un fenomen multiplu, fiind compus dintr-o pluralitate de forțe ireductibile; unitatea lui este aceea a unui fenomen multiplu, „unitate de dominație". Într-un corp, forțele superioare sau dominatoare sunt numite *active*, iar forțele inferioare sau dominate sunt numite *reactive*. Activ şi reactiv reprezintă tocmai calitățile originare, care exprimă raportul forței cu forța. Căci forțele care intră în raport nu au o cantitate fără ca fiecare dintre ele să nu aibă, în acelaşi timp, şi calitatea corespunzătoare diferenței lor de cantitate ca atare. Vom numi *ierarhie* această diferență a forțelor calificate conform cantității lor: forțe active şi forțe reactive.

---

4. *VP*, II, 227.

5. *VP*, II, 373.

6. *VP*, II, 173: „Corpul omenesc este o gândire mai surprinzătoare decât sufletul de odinioară"; II, 226: „Mai surprinzător este însă, cu adevărat, corpul; nu mai încetăm a ne minuna la ideea că acest corp omenesc a devenit posibil".

7. Despre falsa problemă a unui început al vieții: *VP*, II, 66 şi 68. – Despre rolul hazardului: *VP*, II, 25 şi 334.

2) *Diferențierea forțelor*

Chiar şi atunci când se supun, forțele inferioare nu încetează a fi, totuşi, nişte forțe, distincte de cele care comandă. Faptul de a se supune este o calitate a forței ca atare, şi ține de putere *[puissance]* la fel ca şi faptul de a comanda: „Nici o forță nu renunță la puterea ei proprie. Aşa cum comanda presupune o concesie, se admite că forța absolută a adversarului nu este înfrântă, asimilată, distrusă. A te supune şi a comanda sunt cele două forme ale unui turnir[8]". Forțele inferioare se definesc ca reactive: ele nu-şi pierd nimic din forță, din cantitatea lor de forță, ci o exercită asigurând mecanismele şi finalitățile, împlinind condițiile de viață şi funcțiile, sarcinile privitoare la conservare, adaptare şi utilitate. Acesta este punctul de pornire al conceptului de reacțiune, a cărui importanță la Nietzsche o vom vedea: acomodările mecanice şi utilitare, *reglările* care exprimă întreaga putere a forțelor inferioare şi dominate. Or, trebuie să constatăm gustul exagerat al gândirii moderne pentru acest aspect reactiv al forțelor. Ni se pare întotdeauna că am făcut suficient atunci când ajungem să înțelegem organismul plecând de la forțele reactive. Natura forțelor reactive şi freamătul lor ne fascinează. Tocmai de aceea, în teoria vieții, mecanismul şi finalitatea se opun; dar ele sunt două interpretări valabile doar pentru forțele reactive înseşi. Este adevărat însă că, cel puțin, înțelegem organismul plecând de la forțe. Dar tot atât de adevărat este şi că noi nu putem să surprindem forțele reactive drept ceea ce sunt, altfel spus drept nişte forțe şi nu drept nişte mecanici şi nişte finalități, decât dacă le raportăm la forța care le domină, şi care nu este una reactivă. „Ne facem că nu vedem întâietatea fundamentală a forțelor de tip spontan, agresiv, cuceritor, uzurpator, transformator, şi care imprimă neîncetat noi direcții, adaptarea fiind mai întâi supusă influenței lor; aşa ajungem să negăm suveranitatea funcțiilor cele mai nobile ale organismului[9]."

Fără îndoială însă că este mult mai greu să caracterizăm aceste forțe active. Căci, prin însăşi natura lor, ele scapă conştiinței: „Marea activitate principală este inconştientă[10]". Conştiința nu exprimă decât raportul anumitor forțe reactive cu forțele active care le domină. Conştiința este esențialmente reactivă[11]; tocmai de

8. *VP*, II, 91.
9. *GM*, I, 12.
10. *VP*, II, 227.
11. *GS*, 354.

aceea nici nu ştim ce poate un corp, de ce activitate este el capabil. Iar ceea ce spunem despre conştiinţă se cuvine a fi spus şi despre memorie şi despre obişnuinţă. Mai mult chiar: trebuie s-o spunem despre nutriţie, despre reproducere, despre conservare, despre adaptare. Toate sunt nişte funcţii reactive, nişte specializări reactive, nişte expresii ale unor forţe reactive [12]. Este inevitabil ca o conştiinţă să vadă organismul din punctul ei de vedere şi să-l înţeleagă în felul său propriu, adică într-un mod reactiv. Şi ştiinţa ajunge să urmeze căile conştiinţei, sprijinindu-se pe *alte* forţe reactive: organismul văzut tot dinspre latura lui măruntă, din perspectiva reacţiunilor sale. După Nietzsche, problema organismului nu trebuie dezbătută între mecanicism şi vitalism. Căci ce valoare poate avea vitalismul atâta timp cât i se pare că descoperă specificitatea vieţii în nişte forţe reactive, aceleaşi pe care mecanicismul le interpretează într-un mod diferit? Adevărata problemă o constituie descoperirea forţelor active, fără de care reacţiunile înseşi n-ar fi nişte forţe [13]. Activitatea obligatoriu inconştientă a forţelor, iată ce anume face din corp ceva superior tuturor reacţiunilor, şi în special acelei reacţiuni a eului pe care-o numim conştiinţă: „Tot acest fenomen al corpului este, din punct de vedere intelectual, la fel de superior conştiinţei, spiritului, modurilor noastre conştiente de a gândi, de a simţi şi de a vrea ca şi algebra, tablei înmulţirii [14]". Forţele active ale corpului, iată ce anume face din corp un sine, şi defineşte sinele ca superior şi surprinzător: „... un stăpân puternic, un înţelept necunoscut – ce se numeşte Sinele. El locuieşte-n corpul tău, îţi este corp [15]". Adevărata ştiinţă este cea a activităţii, dar ştiinţa activităţii este, totodată, şi ştiinţa inconştientului necesar. Absurdă este ideea că ştiinţa trebuie să meargă la pas cu conştiinţa şi pe aceleaşi direcţii. Se simte, în această idee, cum înmugureşte morala. În realitate, nu există ştiinţă decât acolo unde nu există conştiinţă şi unde nu poate să existe conştiinţă.

„Ce înseamnă a fi activ? A tinde spre putere [16]." A lua în posesie, a te înstăpâni, a subjuga, a domina sunt caracteristicile

---

12. *VP*, II, 43, 45, 187, 390.

13. Aici îşi află originalitatea pluralismul lui Nietzsche. În concepţia sa despre organism, el nu rămâne la o pluralitate a forţelor constituante. Ceea ce-l interesează este diversitatea forţelor active şi reactive, cercetarea forţelor active înseşi. – De comparat cu admirabilul pluralism al lui Butler, dar care se mulţumeşte cu memoria şi obişnuinţa.

14. *VP*, II, 226.

15. *Z*, I, „Despre dispreţuitorii corpului".

16. *VP*, II, 43.

forței active. A lua în posesie înseamnă a impune forme, a crea forme exploatând circumstanțele [17]. Nietzsche îl critică pe Darwin pentru faptul că acesta interpretează evoluția, şi chiar hazardul din evoluție, într-un mod exclusiv reactiv. Îl admiră, în schimb, pe Lamarck, pentru că Lamarck a presimțit existența unei *forțe plastice* cu adevărat active, primordială în raport cu adaptările: o forță de metamorfozare. Lucrurile stau la Nietzsche la fel ca şi în energetică, unde este numită „nobilă“ energia capabilă să se transforme. Capacitatea de transformare, puterea dionisiacă, este prima definiție a activității. Dar ori de câte ori noi marcăm, astfel, noblețea acțiunii şi superioritatea ei față de reacțiune, nu trebuie să uităm că reacțiunea desemnează la fel ca şi acțiunea un tip de forțe: cu singura diferență că reacțiunile nu pot fi nici surprinse şi nici înțelese ştiințific ca forțe dacă nu le raportăm la forțele superioare care sunt, tocmai, de un cu totul alt tip. Reactivul este o calitate originară a forței, dar care nu poate fi interpretată ca atare decât în raport cu activul, plecând de la activ.

3) *Cantitate şi calitate*

Forțele au o cantitate, dar au şi calitatea ce corespunde diferenței lor de cantitate: activ şi reactiv sunt calitățile forțelor. Presimțim că problema măsurării forțelor este una extrem de delicată, deoarece face apel la arta interpretărilor calitative. Problema se pune în felul următor: 1° Nietzsche a fost întotdeauna de părere că forțele sunt cantitative şi trebuie să fie definite cantitativ. „Cunoaşterea noastră, spune el, a devenit ştiințifică în măsura în care se poate folosi de număr şi de măsurători. Ar trebui să încercăm să vedem dacă nu s-ar putea edifica o ordine ştiințifică a valorilor în funcție de o scară numerală şi cantitativă a forței. Toate celelalte valori nu sunt decât prejudecăți, naivități şi neînțelegeri. Peste tot, ele sunt reductibile la această scară numerală şi cantitativă [18]“; 2° Totuşi, Nietzsche nu era mai puțin convins că o determinare pur cantitativă a forțelor rămâne în acelaşi timp abstractă, incompletă şi ambiguă. Arta de a măsura forțele face să intervină o întreagă interpretare şi evaluare a calităților: „Concepția mecanicistă nu vrea să admită decât cantități, dar forța rezidă în calitate; mecanicismul nu poate decât să descrie fenomenele, nu să

17. *BR*, 259 şi *VP*, II, 63.
18. *VP*, II, 352.

le clarifice[19]"; „N-ar fi oare posibil ca toate cantitățile să nu fie altceva decât nişte simptome ale calității?... A vrea să reduci toate calitățile la cantități este o nebunie[20]".

Există contradicție între aceste două tipuri de texte? Dacă o forță nu poate fi separată de propria ei cantitate, ea nu poate fi separată nici de celelalte forțe cu care se află în raport. *Cantitatea însăşi nu poate fi, aşadar, separată de diferența de cantitate.* Diferența de cantitate este esența forței, raportul forței cu forța. A visa la existența a două forțe egale, chiar dacă li se acordă o opoziție de sens, este un vis aproximativ şi grosolan, vis statistic în care viul e confundat, dar pe care chimia îl spulberă[21]. Or, de fiecare dată când Nietzsche critică conceptul de cantitate, noi trebuie să înțelegem: cantitatea ca şi concept abstract tinde întotdeauna, şi în mod esențial, spre o identificare, spre o egalizare a unității care o compune, spre o anulare a diferenței din sânul acestei unități; ceea ce Nietzsche reproşează tuturor determinărilor pur cantitative ale forțelor este că, prin ele, toate diferențele de cantitate sunt anulate, egalizate şi compensate. Din contră, de fiecare dată când el critică calitatea, trebuie să înțelegem: calitățile nu sunt nimic în afara diferenței de cantitate căreia ele îi corespund în două forțe despre care măcar presupunem că s-ar afla în raport. Pe scurt, ceea ce-l interesează pe Nietzsche nu este niciodată ireductibilitatea cantității la calitate; sau, mai curând, aceasta nu-l interesează decât abia într-un al doilea rând şi doar ca simptom. Ceea ce-l interesează în principal este, din punctul de vedere al cantității înseşi, ireductibilitatea diferenței de cantitate la egalitate. Calitatea se deosebeşte de cantitate, dar numai pentru că este ceea ce nu poate fi egalizat în cantitate, ceea ce nu poate fi anulat ca diferență de cantitate. Diferența de cantitate este, prin urmare, într-un anumit sens, elementul ireductibil *al* cantității, iar într-un alt sens, elementul ireductibil *la* cantitatea însăşi. Calitatea nu este altceva decât diferența de cantitate, şi îi corespunde acesteia în fiecare forță aflată în raport. „Nu ne putem împiedica să simțim nişte simple diferențe de cantitate ca pe ceva

19. *VP*, II, 46. – Text aproape identic, II, 187.

20. *VP*, II, 343.

21. *VP*, II, 86 şi 87: „În lumea chimică domneşte cea mai fină percepție a diferențelor dintre forțe. O protoplasmă însă, care este o multitudine de forțe chimice, nu are, despre o realitate străină, decât o percepție incertă şi vagă"; „Trebuie să admitem că există percepții în lumea anorganică, şi încă nişte percepții de o precizie absolută: acolo este împărăția adevărului! O dată cu lumea organică încep imprecizia şi aparența".

absolut diferit față de cantitate, altfel spus ca pe nişte calități care nu mai sunt reductibile unele la altele[22]." Iar ceea ce mai continuă încă să fie antropomorfic în acest text se impune a fi corectat prin principiul nietzschean conform căruia există o subiectivitate a universului care, tocmai, nu mai este de ordin antropomorfic, ci cosmic[23]. „A vrea să reduci toate calitățile la cantități este o nebunie..."

Prin hazard, noi afirmăm raportul *tuturor* forțelor. Şi, fără îndoială, prin gândirea eternei reîntoarceri afirmăm întregul hazard deodată. Dar nu toate forțele intră ca atare în raport în acelaşi timp. Puterea, capacitatea *[puissance]* lor respectivă, într-adevăr, este împlinită, în cadrul raportului, cu un mic număr de forțe. Hazardul este opusul unui *continuum*[24]. Întâlnirile dintre forțe de cantități diferite reprezintă, prin urmare, părțile concrete ale hazardului, părțile afirmative ale hazardului, care sunt, ca atare, străine de orice lege: membrele lui Dionysos. Or, tocmai în cadrul acestei întâlniri îşi primeşte fiecare forță în parte calitatea ce corespunde cantității sale, adică afectarea care îi împlineşte efectiv puterea, capacitatea *[puissance]*. Nietzsche poate, prin urmare, să spună, într-un pasaj obscur, că universul presupune „o geneză absolută de calități arbitrare", dar că geneza calităților presupune ea însăşi o geneză (relativă) a cantităților[25]. Faptul că cele două geneze nu pot fi despărțite înseamnă că noi nu putem să calculăm forțele într-un mod abstract; pentru fiece caz în parte, trebuie să evaluăm concret calitatea lor respectivă şi nuanța acestei calități.

### 4) *Nietzsche şi ştiința*

Problema raporturilor lui Nietzsche cu ştiința a fost prost pusă. S-a procedat ca şi cum aceste raporturi ar depinde de teoria eternei reîntoarceri, ca şi cum Nietzsche s-ar interesa de ştiință (şi încă într-un mod vag) doar în măsura în care aceasta ar favoriza reîntoarcerea veşnică şi s-ar dezinteresa de ea în măsura în care aceasta i s-ar opune. Dar nu este deloc aşa; originea atitudinii critice a lui Nietzsche față de ştiință trebuie căutată într-o cu totul altă direcție, chiar dacă această direcție ne deschide un punct de vedere asupra eternei reîntoarceri. Este adevărat că Nietzsche are

---

22. *VP*, II, 108.
23. *VP*, II, 15.
24. Despre *continuum*, cf. *VP*, II, 356.
25. *VP*, II, 334.

puţină competenţă şi puţin gust pentru ştiinţă. Dar ceea ce-l desparte de ştiinţă este o anumită tendinţă, un anumit mod de a gândi. Pe drept sau pe nedrept, Nietzsche crede că ştiinţa, prin felul ei de a manipula cantitatea, tinde întotdeauna să egalizeze cantităţile şi să compenseze inegalităţile. Nietzsche, critic al ştiinţei, nu invocă niciodată drepturile calităţii în dauna cantităţii; el invocă drepturile diferenţei de cantitate în dauna egalizării cantităţilor. Nietzsche imaginează o „scară numerală şi cantitativă", dar ale cărei diviziuni nu sunt multiplii sau divizorii unora pentru celelalte. Iată ce anume denunţă el în ştiinţă: mania ştiinţifică de a căuta compensaţii, *utilitarismul şi egalitarismul* propriu-zis ştiinţifice[26]. Acesta este motivul pentru care întreaga sa critică se desfăşoară pe trei planuri: împotriva identităţii logice, împotriva egalităţii matematice şi împotriva echilibrului fizic. *Împotriva celor trei forme de nediferenţiere*[27]. Pentru Nietzsche, este inevitabil ca ştiinţa să rateze şi să compromită adevărata teorie a forţelor.

Ce semnifică această tendinţă de a reduce diferenţele de cantitate? Ea exprimă, în primul rând, modul în care ştiinţa participă la *nihilismul* gândirii moderne. Strădania de a nega diferenţele face parte din acţiunea mai generală ce constă în a nega viaţa, în a deprecia existenţa, în a-i promite o moarte (calorifică sau de alt fel), prin care universul să se scufunde în nediferenţiat. Ceea ce reproşează Nietzsche conceptelor fizice de materie, greutate, căldură este faptul că ele sunt, deopotrivă, factorii unei egalizări a cantităţilor, principiile unei „adiaforii". Tocmai acest sens demonstrează Nietzsche că ştiinţa ţine de idealul ascetic, pe care-l slujeşte în felul ei propriu[28]. Mai trebuie să căutăm însă în ştiinţă şi care este instrumentul acestei gândiri nihiliste. Răspunsul e următorul: ştiinţa, prin însăşi vocaţia sa, înţelege fenomenele plecând de la forţele reactive şi le interpretează numai din acest punct de vedere. Fizica este reactivă, la fel ca şi biologia; acelaşi mod de a vedea lucrurile dinspre latura lor măruntă, din perspectiva reacţiunilor. Triumful forţelor reactive, iată care este instrumentul gândirii nihiliste. Ca şi principiul manifestărilor nihilismului: fizica reactivă este o fizică a resentimentului, aşa cum biologia reactivă este o biologie a resentimentului. Dar de ce numai luarea în considerare a forţelor reactive ajunge să nege diferenţa din sânul forţei şi în ce fel îi slujeşte ea drept principiu resentimentului, asta încă nu ştim.

---

26. Cf. judecăţile despre Mayer, în scrisorile către Gast.
27. Aceste trei teme ocupă un loc esenţial în *VP*, I şi II.
28. *GM*, III, 25.

În funcție de punctul de vedere în care se plasează, știința ajunge fie să afirme, fie să nege eterna reîntoarcere. Însă afirmarea *mecanicistă* a eternei reîntoarceri și negarea ei *termodinamică* au ceva comun: este vorba de conservarea energiei, interpretată de fiecare dată în așa fel încât cantitățile de energie să aibă nu numai o sumă constantă, ci chiar să își anuleze diferențele. În ambele cazuri, se trece de la un principiu al finitudinii (constanța unei sume) la un principiu „nihilist" (anularea diferențelor acelor cantități a căror sumă este constantă). Ideea mecanicistă afirmă eterna reîntoarcere, dar numai presupunând că, între starea inițială și starea finală a unui sistem reversibil, diferențele de cantitate se compensează sau se anulează. Starea finală este identică cu starea inițială, presupusă ca fiind ea însăși nediferențiată în raport cu cele intermediare. Ideea termodinamică neagă eterna reîntoarcere, dar numai pentru că descoperă că diferențele de cantitate se anulează doar în stadiul final al sistemului, în funcție de proprietățile căldurii. Asistăm, așadar, la postularea identității într-un stadiu final nediferențiat, care este opus diferențierii caracteristice stării inițiale. Cele două concepții se întâlnesc într-o aceeași ipoteză, aceea a existenței unui stadiu final sau terminal, stadiu terminal al devenirii. Ființa și neantul, ființa și neființa ca fiind egal de nediferențiate: cele două concepții se întâlnesc în ideea unei deveniri având un stadiu final. „În termeni metafizici, dacă devenirea ar putea ajunge la ființă sau la neant...[29]" Acesta este motivul pentru care mecanicismul nu izbutește să postuleze existența eternei reîntoarceri, iar termodinamica nu reușește s-o nege. Amândouă trec pe alături, cad în nediferențiat, recad în identic.

Eterna reîntoarcere, după Nietzsche, nu este câtuși de puțin o gândire a identicului, ci o gândire sintetică, o gândire a diferitului absolut care cere un principiu nou, situat în afara științei. Acest principiu este cel al reproducerii diferitului ca atare, al repetiției diferenței: exact opusul „adiaforiei"[30]. Și, într-adevăr, nu vom putea înțelege eterna reîntoarcere atâta timp cât nu vom vedea în ea decât o consecință sau o aplicare a identității. Nu vom putea înțelege eterna reîntoarcere atâta timp cât n-o vom opune, într-un anumit fel, identității. Eterna reîntoarcere nu este permanența Aceluiași, starea de echilibru sau sălașul Identicului. În eterna reîntoarcere, nu Același sau Unu sunt cele care revin, ci reîntoarcerea

29. *VP*, II, 329.
30. *VP*, II, 374: „Nu există adiaforie, chiar dacă ne putem închipui așa ceva".

este ea însăşi Unu care se spune doar din/despre divers şi din/despre ceea ce diferă.

## 5) *Primul aspect al eternei reîntoarceri: ca doctrină cosmologică şi fizică*

Expunerea eternei reîntoarceri aşa cum o concepe Nietzsche presupune o critică a stadiului terminal şi a stării de echilibru. Dacă universul ar cunoaşte o poziție de echilibru, spune Nietzsche, dacă devenirea ar avea un scop, ea l-ar fi atins deja. Or, momentul actual, ca moment care trece, dovedeşte că el nu este atins: deci echilibrul forțelor nu este posibil[31]. Dar de ce echilibrul, stadiul terminal ar trebui să fie atins dacă ar fi posibil? Ca urmare a ceea ce Nietzsche numeşte infinitatea timpului trecut. Infinitatea timpului trecut înseamnă doar atât: că devenirea nu a putut să înceapă a deveni, că ea nu este ceva care a devenit. Or, nefiind ceva de ordinul devenirii, ea nu este nici un a deveni-ceva. Nefiind ceva devenit, ar fi deja ceea ce devine dacă ar deveni ceva. Adică: timpul trecut fiind infinit, devenirea şi-ar fi atins deja stadiul terminal, dacă ar exista vreunul. Şi, într-adevăr, este acelaşi lucru să spui că devenirea şi-ar fi atins deja stadiul final dacă ar exista unul şi că n-ar fi ieşit din starea inițială, dacă ar fi existat una. Dacă devenirea devine ceva, de ce n-a sfârşit ea de multă vreme să devină? Iar dacă este ceva devenit, cum a putut să înceapă a deveni? „Dacă universul ar fi capabil de permanență şi de fixitate, şi dacă în întregul său curs ar exista fie şi doar un singur moment de ființă în sens strict, n-ar mai putea să existe devenire, deci n-am mai putea nici să gândim şi nici să observăm vreo devenire[32]." Aceasta este gândirea pe care Nietzsche declară că a găsit-o „la nişte autori din vechime"[33]. Dacă tot ce devine, spunea Platon, nu poate niciodată să evite prezentul, în clipa când ajunge la el încetează să mai devină, şi este, atunci, ceea ce era pe cale de-a deveni[34]. Nietzsche însă comentează această gândire antică: ori de câte ori am întâlnit-o, „ea era determinată de alte gânduri neexprimate, în general teologice". Şi aceasta deoarece, încăpățânându-se să întrebe cum a putut deveni-

31. *VP*, II, 312, 322-324, 329-330.
32. *VP*, II, 322. – Text analog, II, 330.
33. *VP*, II, 329.
34. Platon, *Parmenide*, cf. cea de-a doua ipoteză. – Cu toate acestea, Nietzsche se gândeşte aici mai degrabă la Anaximandru.

rea să înceapă şi de ce nu s-a sfârşit încă, filosofii antici sunt nişte falşi tragici, dat fiind că invocă *hybris*-ul, nelegiuirea, pedeapsa[35]. Cu excepția lui Heraclit, ei nu se pun în prezența gândirii devenirii pure şi nici a ocaziei acestei gândiri. Faptul că momentul actual nu este un moment al ființei şi al prezentului „în înțeles strict", că este momentul ce trece, ne *forțează* să gândim devenirea, dar s-o gândim ca fiind tocmai ceea ce nu a putut să înceapă şi ca tocmai ceea ce nu poate sfârşi să devină.

În ce fel întemeiază gândirea devenirii pure, eterna reîntoarcere? Este suficientă această gândire pentru a ne face să încetăm a mai crede în ființa distinctă a devenirii, opusă devenirii; dar aceeaşi gândire este suficientă şi pentru a ne face să credem în ființa devenirii înseşi. Care este ființa a ceea ce devine, aceea ce nici nu începe, nici nu sfârşeşte a deveni? *Revenirea, ființa a ceea ce devine.* „A spune că totul revine înseamnă a apropia la maximum lumea devenirii de cea a ființei: culme a contemplației[36]." Această problemă a contemplației mai trebuie formulată şi altfel: cum poate trecutul să se constituie în timp? Cum poate prezentul să treacă? Niciodată clipa ce trece nu ar putea să treacă dacă n-ar fi deja trecută în timp ce este prezentă, dacă n-ar fi încă de ordinul viitorului în acelaşi timp ce este prezentă. Dacă prezentul n-ar trece prin el însuşi, dacă am fi nevoiți să aşteptăm un nou prezent pentru ca el să devină trecut, niciodată trecutul, în general, nu s-ar constitui în timp, iar acest prezent nu ar trece: noi nu putem să aşteptăm, trebuie ca momentul să fie în acelaşi timp prezent şi trecut, prezent şi viitor, pentru ca el să treacă (şi să treacă în beneficiul altor momente). Trebuie ca prezentul să coexiste cu sine ca trecut şi ca viitor. Raportul sintetic al clipei cu sine ca prezent, trecut şi viitor este cel care se află la temelia raportului ei cu alte clipe. Eterna reîntoarcere este, aşadar, un răspuns la problema *trecerii*[37]. Şi, din acest punct de vedere, ea nu trebuie interpretată ca revenirea a ceva care este, care este Unu sau care este Acelaşi. În expresia „eternă

---

35. *NF*: „Şi atunci, în fața lui Anaximandru se pune următoarea problemă: de ce tot ce a devenit nu a pierit de mult, din moment ce a trecut deja o eternitate de timp? De unde vine torentul mereu reînnoit al devenirii? El nu reuşeşte să scape de această problemă decât prin noi ipoteze mistice".

36. *VP*, II, 170.

37. Expunerea despre eterna reîntoarcere în funcție de clipa care trece se găseşte în *Z*, III, „Despre viziune şi enigmă".

reîntoarcere“, comitem un contrasens dacă înţelegem: revenire a Aceluiaşi. Nu fiinţa este cea care revine, ci revenirea însăşi este cea care constituie fiinţa, în măsura în care se afirmă din/despre devenire şi din/despre ceea ce trece. Nu Unu revine, ci revenirea însăşi este Unu afirmându-se din/despre divers şi din/despre Multiplu. Altfel spus, identitatea, în eterna reîntoarcere, nu desemnează natura a ceea ce revine, ci, din contră, faptul de a reveni pentru ceea ce diferă. Acesta este motivul pentru care eterna reîntoarcere trebuie gândită ca o sinteză: sinteză a timpului şi a dimensiunilor sale, sinteză a diferitului şi a reproducerii lui, sinteză a devenirii şi a fiinţei afirmându-se din/despre devenire, sinteză a dublei afirmaţii. Şi atunci, eterna reîntoarcere depinde ea însăşi de un principiu care nu este identitatea, dar care, în toate privinţele, trebuie să satisfacă cerinţele unei veritabile raţiuni suficiente.

De ce este mecanicismul o interpretare atât de defectuoasă a eternei reîntoarceri? Pentru că nu implică nici necesar şi nici direct eterna reîntoarcere. Pentru că antrenează doar falsa consecinţă a unui stadiu final. Acest stadiu final este postulat ca identic cu starea iniţială; şi, în această măsură, se trage concluzia că procesul mecanic trece din nou prin aceleaşi diferenţe. Aşa se ajunge la formarea ipotezei ciclice, atât de criticată de Nietzsche[38]. Căci noi nu înţelegem cum are acest proces posibilitatea să iasă din starea iniţială, să iasă din nou din stadiul final şi să treacă prin aceleaşi diferenţe, dacă el nu are nici măcar puterea de a trece o dată prin nişte diferenţe oarecare. Există două lucruri de care ipoteza ciclică este incapabilă să dea seamă: diversitatea ciclurilor coexistente şi, mai ales, existenţa diversului în interiorul ciclului[39]. Iată de ce noi nu putem să înţelegem eterna reîntoarcere însăşi decât ca pe expresia unui principiu care este raţiunea de a fi a diversului şi a reproducerii sale, a diferenţei şi a repetiţiei ei. Acest principiu, Nietzsche îl prezintă ca pe una dintre descoperirile cele mai importante ale filosofiei sale. Şi îi dă un nume: *voinţa de putere*. Prin voinţa de putere, „exprim caracteristica ce nu poate fi eliminată din ordinea mecanică fără a elimina însăşi această ordine[40]“.

---

38. *VP*, II, 325 şi 334.

39. *VP*, II, 334: „De unde va fi apărând diversitatea în interiorul unui ciclu?... Dacă admitem că ar exista o energie de concentrare egală în toate centrele de forţe ale universului, se pune întrebarea de unde ar fi putut să apară fie şi cea mai măruntă bănuială de diversitate...“

40. *VP*, II, 374.

6) *Ce este voința de putere?*

Unul dintre cele mai importante texte pe care Nietzsche le-a scris pentru a explica ce anume înțelege prin voința de putere e următorul: „Acest concept *victorios* al forței, grație căruia fizicienii noştri l-au creat pe Dumnezeu şi au creat universul, are nevoie de o *completare*; trebuie să-i *atribuim* o vrere *lăuntrică* pe care o voi numi voință de putere[41]". Voința de putere este, prin urmare, atribuită forței, dar într-un mod foarte particular: ea este în acelaşi timp un complement al forței *şi* ceva interior acesteia. Ea nu-i este atribuită după modelul unui predicat. Şi, într-adevăr, dacă punem întrebarea: „Cine?", nu putem spune că forța ar fi *cea care* vrea. Doar voința de putere este cea care vrea, ea nu se lasă delegată sau alienată într-un alt subiect, fie acesta şi forța[42]. Dar atunci, cum poate ea să fie „atribuită"? Să ne aducem aminte că forța se află într-un raport esențial cu forța. Să ne aducem aminte că esența forței este diferența ei de cantitate față de alte forțe, şi că această diferență se exprimă ca şi calitate a forței. Or, diferența de cantitate astfel înțeleasă trimite în mod necesar la un element diferențiator al forțelor aflate în raport, care este totodată şi elementul genetic al calităților acestor forțe. Iată ce anume este voința de putere: elementul genealogic al forței, în acelaşi timp diferențiator şi genetic. *Voința de putere este elementul din care derivă în acelaşi timp diferența de cantitate a forțelor aflate în raport şi calitatea care, în cadrul acestui raport, revine fiecărei forțe în parte.* Voința de putere îşi dezvăluie aici natura: este principiu pentru sinteza forțelor. În cadrul acestei sinteze, care se raportează la timp, trec forțele din nou prin aceleaşi diferențe şi se reproduce diversul. Sinteza este aceea a forțelor, a diferenței şi a reproducerii lor; eterna reîntoarcere este sinteza al cărui principiu este voința de putere. Nu trebuie să ne mirăm de cuvântul „voință": căci *cine*, dacă nu voința, este capabilă să slujească drept principiu pentru o sinteză a forțelor determinând raportul forței cu forța? Dar în ce sens trebuie să înțelegem, aici, „principiu"? Nietzsche reproşează principiilor că sunt întotdeauna prea generale față de ceea ce condiționează, că au de fiecare dată ochiurile prea largi în comparație cu ceea ce au pretenția să capteze şi să reglementeze. Lui îi place să opună voința de putere, voinței de a trăi schopenhaueriene, fie şi doar din pricina

41. *VP*, II, 309.

42. *VP*, I, 204. – II, 54: „Cine, deci, vrea puterea? Întrebare absurdă, din moment ce ființa este prin ea însăşi voință de putere..."

extremei generalităţi a acesteia din urmă. Dacă, dimpotrivă, voinţa de putere este un bun principiu, dacă ea reconciliază empirismul cu principiile, dacă constituie un empirism superior, e pentru că reprezintă un principiu esenţialmente *plastic*, care nu este mai larg decât ceea ce condiţionează, care se metamorfozează o dată cu condiţionatul şi care se determină în fiecare caz împreună cu ceea ce el determină. Voinţa de putere, într-adevăr, nu poate fi niciodată despărţită de o forţă sau alta determinate, de cantităţile, calităţile şi direcţiile acestora; ea nu este niciodată superioară determinărilor pe care le operează în cadrul unui raport de forţe, este tot timpul plastică şi în metamorfoză [43].

De nedespărţit nu înseamnă identic. Voinţa de putere nu poate fi despărţită de forţă fără a cădea în abstracţiunea metafizică. Dar dacă am confunda forţa cu voinţa, am risca încă şi mai mult: n-am mai înţelege forţa ca forţă, am recădea în mecanicism, am uita diferenţa dintre forţe care constituie însăşi fiinţa lor şi am ignora elementul din care derivă geneza lor reciprocă. Forţa este cea care poate, voinţa de putere este cea care vrea. Ce înseamnă o atare distincţie? Fragmentul citat mai sus ne invită să comentăm fiecare cuvânt în parte. – Conceptul de forţă este prin însăşi natura lui unul *victorios*, şi aceasta deoarece raportul forţei cu forţa, aşa cum este el înţeles în acest concept, este acela de dominaţie: dintre două forţe aflate în raport, una e dominatoare, cealaltă dominată. (Chiar şi Dumnezeu şi universul sunt prinşi într-un raport de dominaţie, oricât de discutabilă ar fi, în acest caz, interpretarea unui asemenea raport.) Totuşi, acest concept victorios al forţei are nevoie de o *completare*, iar această completare este ceva *interior*, o vrere lăuntrică. N-ar fi victorios fără un asemenea adaus. Şi aceasta pentru că raporturile de forţe rămân indeterminate atâta timp cât forţei înseşi nu i se adaugă un element capabil să le determine dintr-un dublu punct de vedere. Forţele aflate în raport trimit la o dublă geneză simultană: geneza reciprocă a diferenţei lor de cantitate şi geneza absolută a calităţii lor respective. Voinţa de putere se adaugă, deci, forţei, dar ca un element diferenţiator şi genetic, ca elementul intern al producerii sale. Ea nu are nimic antropomorfic în natura ei. Mai

43. *VP*, II, 23: „Principiul meu este că voinţa psihologilor anteriori este o generalizare nejustificată, că această voinţă *nu există*, că în loc să se conceapă expresiile diverse ale unei voinţe *determinate* sub diverse forme, s-a eliminat caracteristica voinţei fiindu-i amputate conţinutul şi direcţia; este cazul, în primul rând, al lui Schopenhauer; ceea ce el numeşte voinţă nu este decât un cuvânt gol".

exact: ea se adaugă forței ca principiul intern al determinării calității ei într-un raport ($x + dx$) și ca principiul intern al determinării cantitative a însuși acestui raport ($dy/dx$). Voința de putere trebuie considerată în același timp ca element genealogic al forței *și* al forțelor. Prin urmare, întotdeauna prin voința de putere o forță triumfă asupra altora, le domină și le comandă. Mai mult: tot voința de putere ($dy$) este și cea care face ca o forță să se supună în cadrul unui raport; din voință de putere se supune ea[44].

Am reușit să întrevedem, într-o anumită măsură, raportul dintre eterna reîntoarcere și voința de putere, dar nu l-am elucidat și nu l-am analizat până la capăt. Voința de putere este în același timp elementul genetic al forței și principiul sintezei forțelor. Dar faptul că această sinteză formează eterna reîntoarcere, că forțele din această sinteză și conform principiului ei se reproduc în mod necesar, nu putem încă să-l înțelegem. În schimb, existența acestei probleme dezvăluie un aspect istoric important al filosofiei lui Nietzsche: situația ei complexă în raport cu kantianismul. Conceptul de sinteză se află în centrul kantianismului, este descoperirea lui. Or, știm că postkantienii i-au reproșat lui Kant, din două puncte de vedere, că a compromis această descoperire: din punctul de vedere al principiului ce guverna sinteza și din punctul de vedere al reproducerii obiectelor în cadrul sintezei înseși. Se cerea un principiu care să nu fie doar condiționant în raport cu obiectele, ci cu adevărat genetic și producător (principiu de diferențiere și de determinare internă); se denunța, la Kant, supraviețuirea unor armonii miraculoase între termeni care rămâneau exteriori. Unui principiu de diferențiere și de determinare internă i se cerea o rațiune nu numai pentru sinteză, ci și pentru reproducerea diversului în sinteza ca atare[45]. Or, dacă Nietzsche se înscrie în istoria kantianismului este tocmai prin maniera originală în care el participă la aceste

---

44. *Z*, II, „Despre depășirea de sine“: „Dar cum e cu putință-așa ceva? m-am întrebat. Și ce convinge pe un om să-asculte și să poruncească, și poruncind să se supună? Deci dați-mi ascultare, înțelepților! Puneți-mă la încercare serios, dacă m-am furișat până-n adâncul vieții înseși și până-n rădăcinile simțirii sale! Oriunde am găsit viață, găsit-am voință de putere; chiar și-n voința servitorului găsit-am voința de a fi stăpân“ (cf. *VP*, II, 91).

45. Despre aceste probleme care se pun după Kant, cf. M. Guéroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, *La doctrine de la science chez Fichte*; și M. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*.

cerinţe postkantiene. El a făcut din sinteză o sinteză a forţelor; căci, nebăgându-se de seamă că sinteza era o sinteză de forţe, i se ignora acesteia însuşi sensul, natura şi conţinutul. El a înţeles sinteza forţelor ca eternă reîntoarcere, şi a aflat, prin urmare, în inima sintezei, reproducerea diversului. A stabilit care este principiul sintezei, voinţa de putere, şi a determinat-o pe aceasta ca elementul diferenţiator şi genetic al forţelor aflate în prezenţă. Fie şi amânând pentru ceva mai târziu o mai atentă verificare a acestei supoziţii, credem că la Nietzsche nu există doar o descendenţă kantiană, ci şi o rivalitate, pe jumătate recunoscută, pe jumătate ascunsă. Nietzsche nu are, faţă de Kant, aceeaşi poziţie cu a lui Schopenhauer: el nu încearcă, precum acesta, o interpretare care şi-ar propune să smulgă kantianismul din avatarurile lui dialectice, deschizându-i noi orizonturi. Şi aceasta deoarece, pentru Nietzsche, avatarurile dialectice nu vin din afară şi au, drept cauză primă, tocmai insuficienţele criticii. O transformare radicală a kantianismului, o reinventare a criticii pe care Kant o trădase exact pe măsură ce-o elabora, o reluare a proiectului critic pe noi baze şi cu noi concepte, iată ce anume pare a fi căutat (şi a fi şi găsit, prin „eterna reîntoarcere“ şi „voinţa de putere“) Nietzsche.

7) *Terminologia lui Nietzsche*

Chiar dacă vom comite o anticipare a analizelor care rămân de făcut, este momentul să fixăm câteva puncte din terminologia lui Nietzsche. De ea depinde întreaga rigoare a acestei filosofii, a cărei precizie sistematică a fost pe nedrept suspectată. Pe nedrept oricum, fie pentru a extrage motive de bucurie, fie pentru a regreta. De fapt, Nietzsche utilizează noi termeni foarte precişi pentru noi concepte foarte precise: 1° Nietzsche numeşte voinţă de putere elementul genealogic al forţei. „Genealogic“ vrea să însemne diferenţiator şi genetic. Voinţa de putere este elementul diferenţiator al forţelor, altfel spus elementul de producere a diferenţei de cantitate dintre două sau mai multe forţe presupuse a se afla în raport. Voinţa de putere este elementul genetic al forţei, altfel spus elementul de producere a calităţii care-i revine fiecărei forţe în parte în cadrul acestui raport. Voinţa de putere, ca principiu, nu suprimă hazardul, ci, dimpotrivă, îl presupune, căci, fără el, ea nu ar cunoaşte nici plasticitate şi nici metamorfoză. Hazardul este punerea în relaţie a forţelor; voinţa de putere, principiul determinant al acestei relaţii. Voinţa de putere se adaugă cu necesitate forţelor, dar nu se poate

adăuga decât unor forțe deja puse în raport de către hazard. Voința de putere cuprinde hazardul în inima ei, numai ea este capabilă să afirme întregul hazard;

2° Din voința de putere ca element genealogic derivă în același timp diferența de cantitate a forțelor aflate în raport și calitatea respectivă a acestor forțe. În funcție de diferența lor de cantitate, aceste forțe sunt considerate ca fiind dominatoare sau dominate. În funcție de calitatea lor, forțele sunt considerate ca fiind active sau reactive. Există voință de putere atât în forța activă sau dominatoare, cât și în forța reactivă sau dominată. Or, diferența de cantitate fiind, în fiece caz, ireductibilă, zadarnic am vrea s-o măsurăm dacă nu vom interpreta calitățile forțelor aflate în prezență. Forțele sunt esențialmente diferențiate și calificate. Diferența de calitate, ele și-o exprimă prin calitatea ce-i revine fiecăreia în parte. Tocmai aceasta este problema interpretării: un fenomen, un eveniment fiind date, mai trebuie să estimăm și calitatea forței care le conferă un sens și, de aici, să măsurăm raportul dintre forțele aflate în prezență. Să nu uităm că, în fiece caz, interpretarea se izbește de tot soiul de dificultăți și de probleme delicate: este nevoie de o percepție „extrem de fină", de felul celei pe care o aflăm în corpurile chimice;

3° Calitățile forțelor își au principiul în voința de putere. Și dacă vom întreba: „Cine interpretează?", vom răspunde: *voința de putere*; voința de putere este cea care interpretează [46]. Dar pentru a se afla, astfel, la sursa calităților forței, este nevoie ca voința de putere să aibă ea însăși calități, deosebit de fluente, și mai subtile decât cele ale forței. „Ceea ce domnește este calitatea cu totul momentană a voinței de putere [47]." Aceste calități ale voinței de putere care se raportează, așadar, nemijlocit la elementul genetic sau genealogic, aceste elemente calitative, fluente, primordiale, seminale nu trebuie să fie confundate cu calitățile forței. De aceea și este esențial să insistăm asupra termenilor pe care îi folosește Nietzsche: *activ și reactiv* desemnează calitățile originare ale forței, în vreme ce *afirmativ și negativ* desemnează calitățile primordiale ale voinței de putere. A afirma și a nega, a aprecia și a deprecia exprimă voința de putere, așa cum a acționa și a reacționa exprimă forța. (Și așa cum forțele reactive nu sunt deloc mai puțin niște forțe, și voința de a nega, nihilismul sunt tot voință de putere: „... o voință de neant, o silă de viață, o răzvrătire împotriva condițiilor

46. *VP*, I, 204 și II, 130.
47. *VP*, II, 39.

fundamentale ale vieții, dar este şi rămâne o voință[48]".) Or, dacă se cuvine să acordăm cea mai mare importanță acestei distincții între cele două feluri de calități este pentru că ea se regăseşte în chiar miezul filosofiei lui Nietzsche; între acțiune şi afirmație, între reacțiune şi negație există o afinitate profundă, o complicitate, dar nici un fel de confuzie. Mai mult, determinarea acestor afinități pune în joc întreaga artă a filosofiei. Pe de o parte, este evident că există afirmație în orice acțiune şi negație în orice reacțiune. Dar, pe de altă parte, acțiunea şi reacțiunea sunt mai curând asemeni unor mijloace, asemeni unor mijloace sau instrumente ale voinței de putere care afirmă şi care neagă: forțele reactive, instrumente ale nihilismului. Dar, tot pe de altă parte, acțiunea şi reacțiunea au nevoie de afirmație şi de negație ca de ceva care le depăşeşte, dar care e necesar pentru ca ele să-şi poate realiza propriile scopuri. În sfârşit, şi mai în profunzime, afirmația şi negația exced acțiunea şi reacțiunea, pentru că sunt calitățile nemijlocite ale devenirii înseşi: afirmația nu e acțiunea, ci puterea de a deveni activ, *devenirea-activ* în persoană; negația nu este simpla reacțiune, ci o *devenire reactivă*. Este ca şi cum afirmația şi negația ar fi în acelaşi timp imanente şi transcendente față de acțiune şi de reacțiune; împreună cu urzeala forțelor, ele constituie lanțul devenirii. Afirmația este cea care ne face să intrăm în lumea glorioasă a lui Dionysos, ființa devenirii; negația este cea care ne aruncă în adâncul neliniştitor de unde provin forțele reactive;

4° Pentru toate aceste motive, Nietzsche poate să spună: voința de putere nu este numai cea care interpretează, ci şi cea care evaluează[49]. A interpreta înseamnă a determina forța care dă un sens lucrului. A evalua înseamnă a determina voința de putere care dă lucrului o valoare. Valorile nu se lasă, prin urmare, abstrase față de punctul de vedere din care-şi extrag valoarea, şi nici sensul, față de punctul de vedere din care-şi extrage semnificația. Voința de putere ca element genealogic este cea din care derivă semnificația sensului şi valoarea valorilor. Despre ea vorbeam, fără a o numi, în deschiderea capitolului anterior. Semnificația unui sens constă în calitatea forței care se exprimă în lucru: acea forță este activă sau reactivă, dar de ce nuanță? Valoarea unei valori constă în calitatea voinței de putere care se exprimă în lucrul corespondent: voința de putere este aici afirmativă sau negativă, dar de ce nuanță? Arta

48. *GM*, III, 28.
49. *VP*, II, 29: „Orice valoare presupune o evaluare".

filosofiei devine cu atât mai complicată cu cât aceste probleme de interpretare şi de evaluare trimit una la alta şi se prelungesc una în alta. – Ceea ce Nietzsche numeşte *nobil*, *înalt*, *stăpân* este când forţa activă, când voinţa afirmativă. Ceea ce el numeşte *josnic*, *grosolan*, *sclav* este când forţa reactivă, când voinţa negativă. De ce tocmai aceşti termeni, şi aceasta o vom înţelege ceva mai târziu. Dar o valoare are de fiecare dată o genealogie de care depinde nobleţea sau josnicia a ceea ce ea ne invită să credem, să simţim şi să gândim. Ce josnicie îşi poate afla expresia într-o valoare şi ce nobleţe în alta, numai genealogistul este apt să descopere, pentru că ştie să mânuiască elementul diferenţiator: el este maestrul criticii valorilor [50]. Eliminăm orice sens al noţiunii de valoare atâta timp cât nu vedem în valori tot atâtea receptacule care trebuie străpunse, tot atâtea statui care trebui sparte pentru a afla ce conţin, cea mai înaltă nobleţe sau cea mai josnică abjecţie. La fel ca şi membrele împrăştiate ale lui Dionysos, doar statuile de nobleţe se refac. A vorbi despre nobleţea valorilor în general este dovada unei gândiri care are tot interesul să-şi ascundă propria josnicie: ca şi cum valori întregi n-ar avea drept sens şi, tocmai, drept valoare, decât de a servi ca refugiu şi ca manifestare pentru tot ce e josnic, grosolan, sclav. Nietzsche, creator al filosofiei valorilor, ar fi văzut, dacă ar fi trăit ceva mai mult, noţiunea cea mai critică servind şi decăzând în conformismul ideologic cel mai plat, cel mai josnic; loviturile de ciocan ale filosofiei valorilor devenind lovituri de cădelniţă; polemica şi agresivitatea, înlocuite de resentiment, paznic exigent al ordinii stabilite, câine de pază al valorilor zilei; genealogia, luată în stăpânire de sclavi: uitarea calităţilor, uitarea originilor [51].

### 8) *Origine şi imagine răsturnată*

La origine, există diferenţa dintre forţele active şi cele reactive. Acţiunea şi reacţiunea nu se află într-un raport de succesiune, ci de coexistenţă în originea însăşi. Tocmai de aceea complicitatea

---

50. *GM*, Prefaţă, 6: „avem nevoie de o critică a valorilor morale, în primul rând trebuie pusă în discuţie însăşi valoarea acestor valori...".

51. Teoria valorilor se îndepărtează cu atât mai mult de origini cu cât pierde din vedere principiul conform căruia a evalua = a crea. Inspiraţia nietzscheană este reînviată mai cu seamă în cercetări precum cele ale lui M. Polin, referitoare la creaţia valorilor. Cu toate acestea, din punctul de vedere al lui Nietzsche, corelativul creaţiei de valori nu poate să fie în nici un caz contemplarea lor, ci critica radicală a tuturor valorilor „în curs".

dintre forţele active şi afirmaţie şi cea dintre forţele reactive şi negaţie se dezvăluie încă din principiu: negativul se găseşte deja în totalitate de partea reacţiunii. Invers, doar forţa activă se afirmă, ea îşi afirmă diferenţa, ea face din propria sa diferenţă un obiect de bucurie şi de afirmare. Forţa reactivă, chiar şi atunci când se supune, limitează forţa activă, îi impune îngrădiri şi restricţii parţiale, este posedată deja de spiritul negativului [52]. Iată de ce originea însăşi presupune, într-o oarecare măsură, o imagine răsturnată de sine: văzut din perspectiva forţelor reactive, elementul diferenţiator genealogic apare răsturnat, diferenţa a devenit negaţie, afirmaţia a devenit contradicţie. O imagine răsturnată a originii însoţeşte originea: ceea ce este „da" din punctul de vedere al forţelor active devine „nu" din punctul de vedere al forţelor reactive, ceea ce este afirmare de sine devine negare a celuilalt. Este ceea ce Nietzsche numeşte „întoarcerea privirii ce apreciază [53]". Forţele active sunt nobile; dar se află ele însele în faţa unei imagini plebee, reflectată de forţele reactive. Genealogia este arta diferenţei şi a distincţiei, arta nobleţei; dar ea se vede pe sine pe dos în oglinda forţelor reactive. Imaginea ei apare, atunci, ca imaginea unei „evoluţii". – Iar această evoluţie este înţeleasă când după model german, ca o evoluţie dialectică şi hegeliană, ca dezvoltarea contradicţiei; când după model englez, ca o derivare utilitară, ca dezvoltarea beneficiului şi a interesului. Întotdeauna însă, adevărata genealogie îşi află caricatura în imaginea pe care o dă despre ea evoluţionismul, esenţialmente reactiv: fie el englez sau german, evoluţionsimul este imaginea reactivă a genealogiei [54]. Ţine, de aceea, de însăşi esenţa forţelor reactive să nege încă de la origine diferenţa care le constituie la origine, să răstoarne elementul diferenţiator din care derivă, să ofere despre el o imagine deformată. „Diferenţa generează ură [55]." Acesta şi este motivul pentru care acestea nu se înţeleg pe ele însele ca nişte forţe, şi preferă să se întoarcă mai curând împotriva lor înseşi decât să se înţeleagă drept ceea ce sunt şi să accepte

52. *GM*, II, 11.

53. *GM*, I, 10. (În loc să se afirme pe ele însele şi să nege prin simplă consecinţă, forţele reactive încep prin a nega ceea ce diferă de ele, se opun mai întâi faţă de ceea ce nu se confundă cu ele însele.)

54. Asupra concepţiei engleze a genealogiei ca evoluţie: *GM*, Prefaţă, 7, şi I, 1-4. Despre mediocritatea acestei gândiri engleze: *BR*, 253. Asupra concepţiei germane a genealogiei ca evoluţie, şi despre mediocritatea acesteia: *GS*, 357 şi *BR*, 244.

55. *BR*, 263.

diferența. „Mediocritatea“ gândirii pe care-o denunță Nietzsche trimite întotdeauna la mania de a interpreta și de a evalua fenomenele plecând de la niște forțe reactive, fiecare soi de gândire națională alegându-și-le pe ale sale. Dar însăși această manie își are originea în origine, în imaginea răsturnată. Conștiința și conștiințele, simplă developare a acestei imagini reactive...

Un pas în plus: să presupunem că, profitând de anumite împrejurări externe sau interne, forțele reactive ajung să triumfe și să neutralizeze forța activă. Am ieșit din origine: nu mai e vorba de o imagine răsturnată, ci de o dezvoltare, de o developare a acestei imagini, de o răsturnare a valorilor înseși [56]; josul s-a cocoțat sus, forțele reactive au triumfat. Dacă ele triumfă, acest fapt se datorează voinței negative, voinței de neant care developează imaginea; triumful lor nu este însă unul imaginar. Întrebarea este: cum reușesc forțele reactive să triumfe? Altfel spus: atunci când triumfă asupra forțelor active, forțele reactive devin cumva, la rândul lor, dominatoare, agresive și înrobitoare, formează ele, împreună, o forță mai mare, care ar fi la rândul ei activă? Nietzsche răspunde: forțele reactive, chiar și unindu-se, nu compun o forță mai mare care ar fi activă. Ele procedează cu totul altfel: descompun; *separă forța activă de ceea ce aceasta poate*; sustrag din forța activă o parte sau aproape toată puterea acesteia; și, prin asta, ele nu devin active, ci, din contră, fac ca forța activă să li se alăture, devenind ea însăși reactivă într-un sens nou. Presimțim că, plecând de la originea sa și dezvoltându-se, conceptul de reacțiune își schimbă semnificația: o forță activă *devine reactivă* (într-un sens nou) atunci când niște forțe reactive (în primul sens) o separă de ceea ce ea poate. Cum este posibilă, în amănunt, o asemenea separație Nietzsche va face analiza. Se impune însă să constatăm deja că Nietzsche, cu mare grijă, nu prezintă niciodată triumful forțelor reactive ca pe compunerea unei forțe superioare forței active, ci ca pe o sustracție și ca pe o divizare. Nietzsche va dedica o întreagă carte analizării figurilor triumfului reactiv în lumea umană: resentimentul, conștiința încărcată, idealul ascetic; pentru fiece caz în parte, el va arăta că forțele reactive nu triumfă compunând o forță superioară, ci „separând“ forța activă de ea însăși [57]. Și, în fiece caz în parte, această separare se bazează pe o ficțiune, pe o mistificare și pe o falsificare. Voința de neant este cea care dezvoltă

56. Cf. *GM*, I, 7.
57. Cf. cele trei disertații ale *GM*.

imaginea negativă și răsturnată, ea este cea care operează sustracția, scăderea. Or, în operațiunea de sustracție există întotdeauna ceva imaginar, de care depune mărturie utilizarea negativă a numărului. Dacă, prin urmare, vrem să oferim o transcriere numerică a victoriei forțelor reactive, nu trebuie să recurgem la o adunare prin care forțele reactive, reunite, ar deveni mai puternice decât forța activă, ci la o scădere care separă forța activă de ceea ce ea poate, care îi neagă diferența pentru a o transforma, la rându-i, într-o forță reactivă. Astfel încât nu mai este de-ajuns ca reacția să triumfe pentru ca ea să înceteze a mai fi o reacțiune; dimpotrivă. Forța activă este separată de ceea ce ea poate printr-o ficțiune, ceea ce nu înseamnă că ea nu devine, prin asta, mai puțin cu adevărat reactivă – tocmai prin acest mijloc devine ea cu adevărat reactivă. De unde, la Nietzsche, utilizarea cuvintelor „josnic", „ignobil", „sclav": aceste cuvinte desemnează starea forțelor reactive care se înalță în rang și atrag forța activă într-o capcană, înlocuind stăpânii cu niște sclavi care nu încetează să fie sclavi.

9) *Problema măsurării forțelor*

Tocmai de aceea nu putem noi nici să măsurăm forțele cu o unitate abstractă și nici să le determinăm cantitatea și calitatea respectivă luând drept criteriu stadiul real al forțelor dintr-un sistem. Spuneam: forțele active sunt forțele superioare, forțele dominatoare, forțele cele mai puternice. Dar forțele inferioare pot triumfa fără a înceta să fie inferioare în cantitate, fără a înceta să fie reactive în calitate și fără a înceta să fie sclave ca mod. Una dintre cele mai mari propoziții din *Voința de putere* este aceasta: „Cei puternici trebuie întotdeauna apărați de cei slabi [58]". Nu ne putem baza pe starea de fapt a unui sistem de forțe și nici pe rezultatul luptei dintre aceste forțe pentru a putea să conchidem: unele sunt active, celelalte sunt reactive. Împotriva lui Darwin și a evoluționismului, Nietzsche remarcă: „Admițând însă că această luptă există – și într-adevăr, poate fi întâlnită –, ea sfârșește din păcate invers de cum o dorește școala lui Darwin, de cum ar fi poate îngăduit s-o dorim împreună cu ea: anume în defavoarea celor puternici, a celor privilegiați, a excepțiilor fericite [59]". Tocmai în acest sens, în primul rând, este interpretarea o artă atât de

58. *VP*, I, 395.
59. *Am. id.*, „Incursiunile unui inactual", 14.

dificilă: noi trebuie să judecăm dacă forțele care triumfă sunt inferioare sau superioare, reactive sau active; dacă triumfă în calitate de forțe *dominate* sau în calitate de forțe *dominatoare.* În acest domeniu nu există fapte, nu există decât interpretări. Nu trebuie să concepem măsurarea forțelor ca pe un procedeu de fizică abstractă, ci ca pe actul fundamental al unei fizici concrete, nu ca pe o tehnică indiferentă, ci ca pe arta de a interpreta diferența și calitatea independent de starea de fapt. (Nietzsche spune uneori: „În afara ordinii sociale existente[60]".)

Această problemă readuce la viață o veche polemică, o discuție celebră între Callicles și Socrate. Măsură în care Nietzsche ne apare apropiat de Callicles, iar Callicles, completat imediat de Nietzsche. Callicles se străduiește să stabilească distincția dintre natură și lege. El numește lege tot ceea ce separă o forță de ceea ce ea poate; legea, privită astfel, exprimă triumful celor slabi asupra celor puternici. Nietzsche adaugă: triumful reacțiunii asupra acțiunii. Este, într-adevăr, reactiv tot ceea ce separă o forță; și tot reactivă este și starea unei forțe care e separată de ceea ce poate. Este, dimpotrivă, activă orice forță care merge până la capătul puterii ei. Faptul că o forță merge până la capăt nu reprezintă o lege, ci chiar opusul legii[61]. – Socrate îi răspunde lui Callicles: nu este cazul să operăm o distincție între natură și lege; căci dacă cei slabi triumfă este pentru că, reuniți, ei formează o forță mai puternică decât forța celui puternic; legea triumfă din punctul de vedere al naturii înseși. Callicles nu se plânge că a fost prost înțeles, ci o ia de la capăt: chiar și atunci când triumfă, sclavul nu încetează să fie tot sclav; atunci când cei slabi triumfă, ei n-o fac formând o forță mai mare, ci separând forța de ceea ce ea poate. Forțele nu trebuie comparate în mod abstract; forța concretă, din punctul de vedere al naturii, este cea care merge până la ultimele consecințe, până la capătul capacității *[puissance]* și al dorinței ei. Socrate obiectează încă o dată: ceea ce contează pentru tine, Callicles, este plăcerea. Definești orice bun prin plăcere...

Este de remarcat ce anume se petrece între sofist și dialectician: de partea cui este buna-credință, ca și rigoarea raționamen-

---

60. *VP*, III, 8.

61. *VP*, II, 85: „Constatăm că în chimie, fiecare corp își întinde puterea atât de mult pe cât poate"; II, 374: „Nu există o lege; fiecare putere merge clipă de clipă până la ultimele ei consecințe"; II, 369: „Mă feresc să vorbesc de legi chimice, cuvântul acesta are un gust moral. Este vorba, mai degrabă, de a constata, în mod absolut, niște relații de putere".

tului. Callicles e agresiv, dar nu are resentiment. Preferă să renunțe a mai vorbi; este clar că, prima dată, Socrate nu înțelege, iar a doua oară vorbește despre altceva. Cum să-i explice Callicles lui Socrate că „dorința“ nu este asocierea dintre o plăcere și o durere, durerea de a o îndura, plăcerea de a o satisface? Că plăcerea și durerea sunt doar niște reacțiuni, niște proprietăți ale forțelor reactive, niște constatări ale adaptării sau ale neadaptării? Și cum să-l facă să înțeleagă că cei slabi nu compun o forță mai puternică? Socrate pe jumătate n-a înțeles, pe jumătate n-a ascultat: e mult prea animat de resentiment dialectic și de spirit de răzbunare. Tocmai el, atât de exigent cu alții, atât de chițibușar când i se dă un răspuns...

10) *Ierarhia*

Și Nietzsche are propriii săi Socrate. Este vorba de liber-cugetători. Aceștia spun: „De ce te plângi? Cum ar fi putut cei slabi să iasă victorioși dacă n-ar fi alcătuit ei înșiși o forță superioară?“; „Să ne înclinăm în fața faptului împlinit[62]“. Așa arată pozitivismul modern: pretindem a face o critică a valorilor, pretindem a respinge orice apel la valorile transcendente, le declarăm demodate, dar numai pentru a le regăsi ca forțe conducând lumea actuală. Biserică, morală, stat etc.: nu li se discută valoarea decât pentru a li se admira forța umană și conținutul uman. Liber-cugetătorul are mania cu totul aparte de a vrea să recupereze toate conținuturile, întreg pozitivul, fără însă a se întreba vreodată în legătură cu natura acestor conținuturi așa-zis pozitive și nici în privința originii și a calității forțelor umane corespondente. Este ceea ce Nietzsche numește *„faitalisme“* [“faptalism“, „factalism“, „fatalism al faptelor“ etc.; *n. t.*][63]. Liber-cugetătorul vrea să recupereze conținutul religiei, dar nu se întreabă niciodată dacă religia nu conține cumva tocmai forțele cele mai josnice ale omului, despre care ar trebui să ne dorim mai curând să rămână pe dinafară. Iată de ce nu este posibil să avem încredere în ateismul unui liber-cugetător, fie el democrat ori chiar socialist: „Biserica este cea care ne repugnă și nu otrava ei...[64]“. Iată ce anume caracterizează, în esență, pozitivismul și umanismul liber-cugetătorului: „faitalismul“, neputința de a interpreta, necunoașterea calităților forței. Imediat ce apare

62. *GM*, I, 9.
63. *GM*, III, 24.
64. *GM*, I, 9.

ceva de felul unei forțe umane sau al unei fapte omenești, liber-cugetătorul aplaudă, fără a se întreba dacă acea forță nu este cumva de extracție joasă, iar acea faptă, opusul unei fapte mărețe: „Omenesc, prea omenesc". Pentru că nu ține cont de calitățile forței, libera-cugetare se află prin însăși vocația sa în slujba forțelor reactive și traduce triumful acestora. Căci fapta este întotdeauna a celor slabi împotriva celor puternici: „Fapta este întotdeauna stupidă, dat fiind că a semănat dintotdeauna mai mult cu o vacă decât cu un zeu [65]". Liber-cugetătorului, Nietzsche îi opune *spiritul liber*, spiritul de interpretare însuși, care judecă forțele din punctul de vedere al originii și al calității lor: „Nu există fapte, nu există decât interpretări [66]". Critica liber-cugetării este o temă constantă în opera lui Nietzsche. Și aceasta, fără-ndoială, pentru că această critică descoperă un punct de vedere conform căruia ideologii diferite pot fi atacate în același timp: pozitivismul, umanismul și dialectica. Referința pentru fapt în pozitivism, exaltarea faptei umane în umanism și mania recuperării conținuturilor umane în dialectică.

Cuvântul *ierarhie* are, la Nietzsche, două înțelesuri. El semnifică, în primul rând, diferența dintre forțele active și cele reactive, superioritatea forțelor active asupra forțelor reactive. Nietzsche poate, așadar, să vorbească despre un „rang imuabil și înnăscut în cadrul ierarhiei" [67]; iar problema ierarhiei este ea însăși problema spiritelor libere [68]. Dar ierarhie mai înseamnă, totodată, și triumful forțelor reactive, contagiunea forțelor reactive și organizarea complicată care rezultă de-aici, în care cei slabi au învins, cei puternici sunt contaminați, iar sclavul care n-a încetat a fi sclav triumfă asupra unui stăpân care a încetat să mai fie stăpân: domnia legii și a virtuții. În acest al doilea sens, morala și religia sunt tot niște teorii ale ierarhiei [69]. Dacă vom compara cele două înțelesuri, vom vedea că al doilea apare ca reversul celui dintâi. Noi facem din biserică, morală și stat stăpânii și deținătorii întregii ierarhii. Avem ierarhia pe care o merităm, noi, care suntem esențialmente reactivi, noi, care luăm victoriile reacțiunii drept o metamorfoză a acțiunii și pe sclavi drept noi stăpâni – noi, care nu recunoaștem ierarhia decât pe dos.

Nietzsche îl numește slab sau sclav nu pe cel mai puțin puternic, ci pe cel care, oricare i-ar fi forța, este separat de ceea ce

---

65. *Cons. in.*, I, „Despre foloasele și daunele istoriei pentru viață", 8.
66. *VP*, II, 133.
67. *BR*, 263.
68. *OO*, Prefață, 7.
69. *VP*, III, 385 și 391.

poate. Cel mai puţin puternic este la fel de puternic ca şi cel puternic dacă merge până la capăt, pentru că şiretenia, subtilitatea, spiritualitatea, chiar farmecul cu care el îşi completează deficitul de forţă aparţin tocmai acestei forţe şi fac ca ea să nu fie deloc mai mică [70]. Măsurarea forţelor şi calificarea lor nu depind cu nimic de cantitatea absolută, ci de efectuarea relativă. Nu se poate judeca în privinţa forţei sau a slăbiciunii luând drept criteriu rezultatul luptei şi succesul. Căci, încă o dată: este un fapt că cei slabi triumfă; aceasta este chiar esenţa faptului. Nu se poate judeca în privinţa forţelor decât dacă se ţine seama, în primul rând, de calitatea lor, activă sau reactivă; în al doilea rând, de afinitatea acestei calităţi cu polul corespondent al voinţei de putere, afirmativ sau negativ; şi, în al treilea rând, de nuanţa de calitate pe care o prezintă forţa într-un moment sau altul al dezvoltării ei, în raport cu afinitatea ei. Astfel privind lucrurile, forţa reactivă este: 1° forţă utilitară, de adaptare şi de limitare parţială; 2° forţă care separă forţa activă de ceea ce aceasta poate, care neagă forţa activă (triumf al celor slabi sau al sclavilor); 3° forţă separată de ceea ce ea poate, care se neagă pe ea însăşi şi se întoarce împotriva ei înseşi (domnie a celor slabi sau a sclavilor). Şi, paralel, forţa activă este: 1° forţă plastică, dominatoare şi înrobitoare; 2° forţă care merge până la capătul a ceea ce poate; 3° forţă care îşi afirmă diferenţa, care face din propria-i diferenţă un obiect de delectare şi de afirmare. Forţele nu pot fi determinate concret şi complet decât dacă se ţine seama de aceste trei perechi de caracteristici în mod simultan.

### 11) *Voinţă de putere şi sentiment al puterii*

Ştim ce este voinţa de putere: elementul diferenţiator, elementul genealogic care determină raportul forţei cu forţa şi care produce calitatea forţei. Iată de ce voinţa de putere trebuie să se *manifeste* în forţa ca atare. Studierea manifestărilor voinţei de putere trebuie efectuată cu cea mai mare grijă, pentru că dinamismul forţelor depinde în întregime de ea. Dar ce înseamnă: voinţa de putere se manifestă? Raportul dintre forţe este determinat, pentru fiece caz în parte, în măsura în care o forţă este *afectată* de alte forţe, inferioare sau superioare. Rezultă că voinţa

70. Cele două animale ale lui Zarathustra sunt vulturul şi şarpele: vulturul este puternic şi mândru, dar nici şarpele nu e mai puţin mândru, dat fiind că este şiret şi fermecător; cf. „Precuvântarea lui Zarathustra“, 10.

de putere *[volonté de puissance]* se manifestă ca o putere de a fi afectat *[pouvoir d'être affecté]*. Această putere nu este o posibilitate abstractă: ea este obligatoriu împlinită şi efectuată în fiecare moment de către celelalte forțe cu care aceasta se află în raport. Nu trebuie să ne mirăm de dublul aspect al voinței de putere: ea determină raportul forțelor între ele, din punctul de vedere al genezei şi al producerii lor; dar ea este, totodată, determinată de forțele aflate în raport, din punctul de vedere al propriei manifestări. Iată de ce, de fiecare dată, voința de putere este determinată şi, în acelaşi timp, determină, este calificată şi, în egală măsură, califică. În primul rând, aşadar, voința de putere se manifestă ca putere de a fi afectat, ca putere determinată a forței de a fi ea însăşi afectată. – Este greu să conteşti, aici, la Nietzsche, o inspirație spinozistă. Spinoza, într-o teorie extrem de profundă, voia ca oricărei cantități de forță să-i corespundă o putere de a fi afectat. Un corp avea cu atât mai multă forță cu cât putea fi afectat într-un număr mai mare de moduri. Tocmai această putere este cea care măsura forța unui corp şi cea care exprima capacitatea, putința lui *[sa puissance]*. Şi, pe de o parte, această putere nu era o simplă posibilitate logică: ea era în fiecare moment efectuată de către corpurile cu care acel corp se afla în raport. Iar, pe de altă parte, această putere nu era o pasivitate fizică: singurele pasive erau afecțiunile al căror corp respectiv nu le era cauza adecvată[71].

La fel se întâmplă şi la Nietzsche: puterea de a fi afectat nu înseamnă obligatoriu pasivitate, ci *afectivitate*, sensibilitate, senzație. Tocmai în acest sens Nietzsche, mai înainte chiar de a fi elaborat conceptul de voință de putere şi de a-i fi dat întreaga semnificație, vorbea deja de un *sentiment al puterii [sentiment de puissance]*: mai înainte de a fi fost tratată ca o chestiune de voință, puterea *[la puissance]* fusese tratată de Nietzsche ca o chestiune de sentiment şi de sensibilitate. Dar în momentul când el a elaborat conceptul complet de voință de putere, această primă caracterizare n-a dispărut câtuşi de puțin, ci a devenit manifestarea voinței de putere. Iată de ce Nietzsche nu încetează să spună că voința de

71. Dacă interpretarea noastră este corectă, Spinoza a văzut înaintea lui Nietzsche că o forță este inseparabilă de o putere de a fi afectat, şi că această putere exprimă capacitatea, putința *[puissance]* ei. Totuşi, Nietzsche îl critică pe Spinoza, dar asupra altui punct: Spinoza n-a ştiut să se ridice până la a concepe o *voință* de putere *[volonté de puissance]*, a confundat puterea *[la puissance]* cu simpla forță, concepând forța în mod reactiv (cf. noțiunea de *conatus* şi conservarea).

putere este „forma afectivă primară", cea din care derivă toate celelalte sentimente[72]. Sau, mai mult: „Voința de putere nu este o ființă sau o devenire, ci un *pathos*[73]". Adică: voința de putere se manifestă ca sensibilitatea forței; elementul diferențiator al forțelor se manifestă ca sensibilitatea diferențiatoare a acestora. „Fapt este că voința de putere domnește până și în lumea anorganică, sau că, mai exact, nu există lume anorganică. Nu se poate elimina acțiunea la distanță: un lucru atrage altul, un lucru se simte atras. Acesta este faptul fundamental... *Pentru ca voința de putere să se poată manifesta, ea are nevoie să perceapă lucrurile pe care le vede, simte apropierea a ceea ce îi este asimilabil*[74]." Afecțiunile unei forțe sunt active în măsura în care forța pune stăpânire pe ceea ce îi opune rezistență, în măsura în care ea se face ascultată de forțe inferioare. Invers, afecțiunile sunt suportate, sau mai curând acționate, atunci când forța este afectată de forțe superioare cărora li se supune. Și aici, supunerea este tot o manifestare a voinței de putere. Însă o forță inferioară poate antrena dezagregarea unor forțe superioare, le poate provoca sciziunea, explozia forței pe care acestea o acumulaseră; din acest punct de vedere, lui Nietzsche îi place să facă o apropiere între fenomenele de dezagregare a atomului, de sciziune a protoplasmei și de reproducere a viului[75]. Și nu numai faptul de a dezagrega, de a scinda și de a separa exprimă de fiecare dată voința de putere, ci și faptul de a fi dezagregat, de a fi scindat, de a fi separat: „Divizarea apare ca o consecință a voinței de putere[76]". Două forțe fiind date, una superioară și cealaltă inferioară, observăm că puterea de a fi afectată a fiecăreia în parte este obligatoriu împlinită. Însă această putere de a fi afectată nu este împlinită fără ca forța corespunzătoare să intre ea însăși într-o istorie sau într-o devenire sensibilă: 1° forță activă, putere-capacitate *[puissance]* de a acționa și de a comanda; 2° forță reactivă, putere-capacitate de a te supune și de a fi acționat; 3° forță reactivă dezvoltată, putere-capacitate de a scinda, de a diviza, de a separa; 4° forță activă devenită reactivă, putere-capacitate de a fi separat, de a te întoarce împotriva ta însuți[77].

72. *VP*, II, 42.
73. *VP*, II, 311.
74. *VP*, II, 89.
75. *VP*, II, 45, 77, 187.
76. *VP*, II, 73.
77. *VP*, II, 171: „... această forță la gradul ei maxim care, întorcându-se împotriva ei înseși, o dată ce nu mai are ce să organizeze, își folosește forța pentru a dezorganiza".

Întreaga sensibilitate nu este altceva decât o devenire a forțelor: există un ciclu al forțelor pe parcursul căruia forța „devine" (forța activă devine reactivă, de exemplu). Există chiar mai multe deveniri ale forțelor, care pot lupta unele împotriva altora[78]. Iată de ce nu este de-ajuns nici să punem în paralel şi nici să opunem caracteristicile respective ale forței active cu cele ale forței reactive. Activ şi reactiv sunt calitățile forței care decurg din voința de putere. Dar voința de putere are ea însăşi calități, *sensibilia*, care sunt asemeni unor deveniri ale forțelor. Voința de putere se manifestă, în primul rând, ca sensibilitate a forțelor: pathosul este faptul cel mai elementar din care rezultă o devenire[79]. Devenirea forțelor, în general, nu trebuie confundată cu calitățile forței: este devenirea acestor calități înseşi, calitatea voinței de putere în persoană. Tocmai de aceea însă, calitățile forței nu vor putea fi abstrase din devenirea lor în mai mare măsură decât forța, din voința de putere: studierea concretă a forțelor presupune obligatoriu o dinamică.

12) *Devenirea reactivă a forțelor*

De fapt însă, dinamica forțelor ne conduce spre o concluzie dezolantă. Atunci când forța reactivă separă forța activă de ceea ce ea poate, aceasta devine la rândul ei reactivă. *Forțele active devin reactive.* Iar cuvântul *devenire* trebuie înțeles în sensul lui cel mai tare: devenirea forțelor apare ca o devenire reactivă. Nu mai există şi alte deveniri? Cert este că noi nu simțim, nu experimentăm, nu cunoaştem altă devenire în afara devenirii reactive. Nu ne e dat să constatăm doar existența forțelor reactive, ci, pretutindeni, noi constatăm victoria lor. Prin ce anume triumfă ele? Prin voința de neant, de nimicire, grație afinității reacțiunii cu negația. Ce este negația? Este o calitate a voinței de putere, ea este cea care califică voința de putere ca nihilism sau voință de neant, ea este cea care constituie devenirea reactivă a forțelor. Nu trebuie să spunem că forța activă devine reactivă pentru că forțele reactive triumfă; ele triumfă, din contră, tocmai deoarece, separând forța activă de ceea ce ea poate, o livrează voinței de neant ca unei deveniri reactive

78. *VP*, II, 170: „În loc de cauză şi efect, luptă între diferitele deveniri; deseori, adversarul e înghițit; devenirile nu sunt în număr constant".

79. *VP*, II, 311.

mai profundă decât ele însele. Iată de ce figurile triumfului forțelor reactive (resentimentul, conştiința încărcată, idealul ascetic) sunt, în primul rând, nişte forme ale nihilismului. Devenirea reactivă a forței, devenirea nihilistă, iată ce anume pare a fi conținut, mai presus de orice, în raportul forței cu forța. – Mai există şi altă devenire? Totul ne invită s-o „gândim“, poate. Ar fi însă nevoie de altă sensibilitate; sau, cum spune deseori Nietzsche, de un alt mod de a simți. Noi nu putem să răspundem încă la această întrebare, abia dacă putem s-o concepem. Putem însă să ne întrebăm de ce nu putem simți şi cunoaşte decât o devenire reactivă. Să fie oare pentru că omul este esențialmente reactiv? Pentru că devenirea reactivă este constitutivă pentru om? Resentimentul, conştiința încărcată şi nihilismul nu sunt nişte trăsături psihologice, ci ca un fel de fundament al umanității din om. Sunt principiul ființei umane ca atare. Omul, „boală de piele“ a pământului, reacțiune a pământului... [80]. Tocmai în acest sens vorbeşte Zarathustra despre „marele dispreț“ față de oameni, şi despre „marea scârbă“ față de ei. O altă sensibilitate, o altă devenire ar mai ține oare de om?

Această condiție a omului este de cea mai mare importanță pentru eterna reîntoarcere. Ea pare a o compromite şi a o contamina atât de grav, încât devine ea însăşi obiect de angoasă, de repulsie şi de dezgust. Chiar dacă forțele active revin, ele vor redeveni reactive, etern reactive. Eterna reîntoarcere a forțelor reactive, mai mult chiar: reîntoarcerea devenirii reactive a forțelor. Zarathustra nu prezintă gândirea eternei reîntoarceri ca fiind doar misterioasă şi secretă, ci şi dezgustătoare, greu de suportat [81]. Celei dintâi expuneri a eternei reîntoarceri îi urmează o viziune stranie: aceea a unui păstor „sucindu-se, icnind, zbătându-se, cu fața descompusă“, căruia un şarpe negru îi atârnă din gură [82]. Ceva mai târziu, Zarathustra explică el însuşi această viziune: „Imensa scârbă – a mea față de om – aceasta m-a înăbuşit băgându-mi-se în gâtlej... În veci o să revină iarăşi omul, de care tu eşti obosit, omul mărunt... Vai! Omul va reveni mereu! Omul mărunt revine veşnic!... Şi veşnica reîntoarcere a celui mic! – aceasta, da, m-a dezgustat de orice existență! Vai! Scârbă! Scârbă! Scârbă! [83]“ Eterna reîntoarcere a omului mărunt, meschin, reactiv nu transformă doar gândul eternei reîntoarceri în ceva de nesuportat; face din însăşi eterna reîntoarcere

80. *Z*, II, „Despre marile evenimente“.
81. Cf. şi *VP*, IV, 235 şi 246.
82. *Z*, III, „Despre viziune şi enigmă“.
83. *Z*, III, „Convalescentul“.

ceva imposibil, introduce contradicția în eterna reîntoarcere. Șarpele este un animal al eternei reîntoarceri; dar șarpele se desfășoară, devine un „șarpe mare și negru" și atârnă din gura care se pregătea să vorbească, în măsura în care eterna reîntoarcere este aceea a forțelor reactive. Dar cum ar putea eterna reîntoarcere, ființă a devenirii, să se afirme despre o devenire nihilistă? – Pentru a afirma eterna reîntoarcere, trebuie să retezi și să scuipi din gură capul șarpelui. Și atunci păstorul nu mai este nici om, nici păstor: „Era schimbat, transfigurat: râdea! Nicicând vreun om n-a râs pe lumea aceasta așa cum râdea el [84]!" Altă devenire, altă sensibilitate: supraomul.

### 13) *Ambivalența sensului și a valorilor*

Altă devenire decât cea pe care-o cunoaștem: o devenire activă a forțelor, o devenire activă a forțelor reactive. Evaluarea unei asemenea deveniri ridică mai multe probleme, și trebuie să ne slujească pentru o ultimă dată pentru a face proba coerenței sistematice a conceptelor nietzscheene din teoria forței. – Apare o primă ipoteză. Nietzsche numea forță activă acea forță care merge până la capătul propriilor consecințe; o forță activă, separată de ceea ce poate de către forța reactivă, devine, așadar, la rândul ei, reactivă; dar această forță reactivă nu merge și ea până la capătul a ceea ce poate, în felul ei? Iar dacă forța activă devine reactivă, dat fiind că e separată, invers, forța reactivă nu devine, la rându-i, activă, dat fiind că separă? Nu este modul ei propriu de a fi activă? Concret: nu există nici o josnicie, nici o abjecție, nici o prostie etc. care să devină active dat fiind că merg până la capătul a ceea ce pot? „Riguroasă și măreață prostie...", va scrie Nietzsche [85]. Această ipoteză ne aduce aminte de obiecția socratică, dar de fapt se deosebește de ea. Nu se mai spune, așa cum făcea Socrate, că forțele inferioare nu triumfă decât formând o forță mai mare; se spune că forțele reactive nu triumfă decât mergând până la ultimele lor consecințe, formând deci o forță activă.

Este cert că o forță reactivă poate fi privită din puncte de vedere diferite. Boala, de pildă, mă separă de ceea ce pot: forță reactivă, ea mă face reactiv, îmi îngustează posibilitățile și mă condamnă la un mediu diminuat la care nu mai pot face altceva decât să mă adaptez. Din alt punct de vedere însă, ea îmi dezvăluie o

84. *Z*, III, „Despre viziune și enigmă".
85. *BR*, 188.

nouă putere, mă înzestrează cu o nouă voință pe care eu pot să mi-o însuşesc, mergând până la capătul unei ciudate puteri. (Această putere extremă pune în joc multe lucruri, printre care şi pe acesta: „Să surprind concepte mai sănătoase, valori mai sănătoase plasându-mă în punctul de vedere al unui bolnav...[86]" Recunoaştem aici o ambivalență dragă lui Nietzsche: despre toate forțele cărora le denunță caracterul reactiv, el recunoaşte, câteva pagini sau câteva rânduri mai jos, că-l fascinează, că sunt sublime prin punctul de vedere pe care ni-l deschid şi prin neliniştitoarea voință de putere de care dau dovadă. Ele ne separă de puterea noastră, dar ne dau, în acelaşi timp, o altă putere, atât de „periculoasă", atât de „interesantă". Ne aduc alte afecțiuni, ne învață noi moduri de a fi afectați. Există ceva admirabil în devenirea reactivă a forțelor, admirabil şi periculos. Nu numai omul bolnav, ci şi omul religios prezintă acest dublu aspect: pe de o parte, om reactiv; pe de altă parte, om al unei noi puteri *[puissance]*[87]. „Istoria omenirii ar fi ceva cu totul stupid fără spiritul neputincioşilor care a animat-o[88]." De fiecare dată când Nietzsche va vorbi despre Socrate, despre Christos, despre iudaism sau despre creştinism, despre o formă oarecare de decadență ori degenerescență, va descoperi aceeaşi ambivalență a lucrurilor, a ființelor şi a forțelor.

Şi totuşi: sunt exact aceeaşi forță cea care mă separă de ceea ce pot şi cea care mă înzestrează cu o nouă putere? Sunt aceeaşi boală, sunt acelaşi bolnav cel care este sclavul propriei boli şi cel care se serveşte de ea ca de un mijloc pentru a explora, a domina şi a fi puternic? Sunt aceeaşi religie aceea a credincioşilor asemănători unor miei care behăie şi aceea a anumitor preoți asemănători unor noi „păsări de pradă"? În realitate, forțele reactive nu sunt aceleaşi şi îşi schimbă nuanța după cum îşi dezvoltă mai mult sau mai puțin gradul de afinitate cu voința de neant. O forță reactivă

86. *EH*, I, 1.

87. *GM*, I, 6: „cu o oarecare îndreptățire s-ar mai putea într-adevăr adăuga că omul a devenit un animal interesant abia pe tărâmul acestei forme de existență umană esențialmente primejdioasă, cea preoțească, şi că abia aici sufletul omenesc a căpătat adâncime într-un sens mai înalt, devenind rău..." – Despre ambivalența preotului, *GM*, III, 15: „El însuşi trebuie să fie bolnav, trebuie să fie profund înrudit cu bolnavii şi năpăstuiții pentru a-i înțelege – pentru a se putea înțelege cu ei; dar trebuie să fie şi puternic, mai stăpân pe sine decât pe alții, *de nezdruncinat mai ales în voința sa de putere*, pentru a câştiga încrederea bolnavilor şi a fi temut de ei...".

88. *GM*, I, 7.

care, în acelaşi timp, se supune şi rezistă; o forţă reactivă care separă forţa activă de ceea ce aceasta poate; o forţă reactivă care contaminează forţa activă, care o împinge până la capătul devenirii reactive, în voinţa de neant; o forţă reactivă care mai întâi fusese activă, dar care a devenit reactivă, separată de propria putere, pentru ca mai apoi să fie târâtă în prăpastie, întorcându-se împotriva ei înseşi: tot atâtea nuanţe diferite, afecţiuni diferite, tipuri diferite, pe care genealogistul trebuie să le interpreteze şi pe care nimeni altcineva nu ştie să le interpreteze. „Mai e nevoie... să mai spun că am experienţă în ceea ce priveşte problemele decadenţei? Am silabisit-o şi de la cap la coadă, şi de la coadă la cap. Chiar şi acea artă a filigranului, acel simţ al pipăitului şi înţelegerii, instinctul nuanţelor, psihologia «privirii-aruncate-pe-după-colţ» şi orice altceva m-ar mai caracteriza pe mine... [89]." Problema interpretării: trebuie să se interpreteze, pentru fiece caz în parte, starea forţelor reactive, altfel spus gradul de dezvoltare atins de acestea în raportul lor cu negaţia, cu voinţa de neant. – Aceeaşi problemă de interpretare se va fi punând şi în ceea ce priveşte forţele active. Pentru fiece caz în parte, trebuie să se interpreteze nuanţa şi starea acestora, altfel spus gradul de dezvoltare al raportului dintre acţiune şi afirmaţie. Există forţe reactive care devin grandioase şi fascinante, dat fiind că urmează voinţa de neant; dar există şi forţe active care se prăbuşesc, dat fiind că nu ştiu să urmeze puterile afirmative (vom vedea că aceasta este problema a ceea ce Nietzsche numeşte „cultură" şi „om superior"). În sfârşit, evaluarea prezintă ambivalenţe încă şi mai profunde decât cele ale interpretării. A judeca afirmaţia însăşi din punctul de vedere al negaţiei înseşi, şi negaţia din punctul de vedere al afirmaţiei; a judeca voinţa afirmativă din punctul de vedere al voinţei nihiliste, şi voinţa nihilistă din punctul de vedere al voinţei care afirmă: în asta constă arta genealogistului, iar genealogistul e medic. „Să surprind concepte mai sănătoase, valori mai sănătoase plasându-mă în punctul de vedere al unui bolnav, şi invers, conştient de plenitudinea şi de siguranţa de sine a unei vieţi bogate, să privesc în jos în lucrarea tainică a instinctului de decadenţă..."

Dar, oricare ar fi ambivalenţa sensului şi a valorilor, nu putem afirma că o forţă reactivă poate să devină activă dacă merge până la capătul a ceea ce poate. Căci „a merge până la capăt", „a merge până la ultimele consecinţe" are două sensuri, după cum afirmăm sau negăm, după cum ne afirmăm propria diferenţă sau

89. *EH*, I, 1.

negăm ceea ce diferă de noi. Atunci când o forţă reactivă îşi dezvoltă consecinţele ultime, ea o face în raport cu negaţia, cu voinţa de neant care-i serveşte drept motor. Devenirea activă, din contră, presupune afinitatea acţiunii cu afirmaţia; ca să devină activă, nu este de-ajuns ca o forţă să meargă până la capătul a ceea ce poate, ea trebuie să facă din ceea ce poate un obiect de afirmaţie. Devenirea-activ este afirmatoare şi afirmativă, aşa cum devenirea reactivă este negatoare şi nihilistă.

### 14) *Cel de-al doilea aspect al eternei reîntoarceri: ca gândire etică şi selectivă*

Nici simţită şi nici cunoscută, o devenire activă nu poate fi gândită decât ca produsul unei *selecţii*. Dublă selecţie simultană: a activităţii forţei şi a afirmaţiei din voinţă. Dar cine poate să opereze selecţia? Cine serveşte drept principiu selectiv? Nietzsche răspunde: eterna reîntoarcere. Adineauri obiect al scârbei, eterna reîntoarcere depăşeşte scârba şi face din Zarathustra un „convalescent", un „împăcat"[90]. Dar în ce sens este eterna reîntoarcere selectivă? În primul rând pentru că, în calitatea ei de gândire, oferă voinţei o regulă practică[91]. Eterna reîntoarcere îi oferă gândirii o regulă la fel de riguroasă ca şi regula kantiană. Observaserăm ceva mai sus că eterna reîntoarcere, ca doctrină fizică, era noua formulare a sintezei speculative. Ca gândire etică, eterna reîntoarcere este noua formulare a sintezei practice: *Ceea ce vrei, vrea-l în aşa fel încât să-i vrei şi eterna reîntoarcere.* „Dacă, în tot ceea ce vrei să faci, vei începe prin a te întreba: este absolut sigur că vreau să fac acest lucru de un număr infinit de ori?, lucrul acela va deveni pentru tine centrul de greutate cel mai solid[92]." Un singur lucru pe lume îl scârbeşte pe Nietzsche: micile compensaţii, micile plăceri, micile bucurii, tot ce noi ne oferim o dată, doar o singură dată. Tot ceea ce nu putem să facem din nou a doua zi decât cu condiţia să ne fi spus în ajun: mâine n-am să mai fac – întregul ceremonial al obsedatului. Suntem asemeni acelor babe care îşi permit un exces o singură dată, acţionăm ca ele şi gândim ca ele. „Vai, dac-aţi renunţa odată la jumătatea voastră de voinţă şi v-aţi decide-n indolenţă ca şi-n faptă! Vai, dacă-aţi înţelege ce vă spun: «Faceţi mereu tot ce voiţi – dar

90. *Z*, III, „Convalescentul".
91. *VP*, IV, 229, 231: „Marele *gând* selectiv".
92. *VP*, IV, 242.

mai întâi să fiți asemenea cu cei ce știu a voi!»[93]." O indolență care și-ar vrea eterna reîntoarcere, o prostie, o josnicie, o lașitate, o răutate care și-ar vrea eterna reîntoarcere: n-ar mai fi aceeași indolență, n-ar mai fi aceeași prostie... Să vedem, ceva mai de aproape, cum operează eterna reîntoarcere selecția aici. *Gândirea* eternei reîntoarceri este cea care selectează. Ea face din voință ceva deplin. Gândirea eternei reîntoarceri elimină din vrere tot ce cade în afara eternei reîntoarceri, face din faptul de a vrea o creație, efectuează ecuația a vrea = a crea.

Este clar că o astfel de selecție rămâne inferioară ambițiilor lui Zarathustra. Ea se mulțumește să elimine unele stări reactive, anumite stări ale forțelor reactive dintre cele mai puțin dezvoltate. Însă forțele reactive care merg, în felul lor, până la capătul a ceea ce pot, și care își află în voința nihilistă un motor puternic, acestea rezistă primei selecții. Departe de a cădea în afara eternei reîntoarceri, ele intră în eterna reîntoarcere și par a reveni o dată cu ea. Tocmai de aceea trebuie să ne așteptăm la o a doua selecție, foarte diferită de prima. Însă această a doua selecție aduce în discuție părțile cele mai obscure ale filosofiei lui Nietzsche, care alcătuiesc un element aproape inițiatic în doctrina eternei reîntoarceri. Trebuie, deci, doar să trecem în revistă temele nietzscheene, chiar dacă mai târziu vom dori o explicație conceptuală detaliată: 1° De ce este eterna reîntoarcere considerată „forma exagerată a nihilismului"[94]? Iar dacă eterna reîntoarcere este forma exagerată a nihilismului, nihilismul, la rândul său, separat și izolat de eterna reîntoarcere, este întotdeauna, în el însuși, un „nihilism incomplet"[95]: oricât de departe ar merge, oricât de puternic ar fi. Doar eterna reîntoarcere face din voința nihilistă o voință completă și deplină; 2° Și aceasta deoarece voința de neant, așa cum am studiat-o până acum, ne-a apărut de fiecare dată în alianța ei cu forțele reactive. Aceasta era esența ei: ea nega forța activă, făcea forța activă să se nege pe sine, să se întoarcă împotriva ei înseși. În același timp însă, ea întemeia, astfel, conservarea, triumful și contagiunea forțelor reactive. Voința de neant era devenirea reactivă universală, devenirea reactivă a

---

93. *Z*, III, „Despre virtutea care micșorează". – II, „Despre cei miloși": „Însă mai rău ca toate e cugetul mărunt. De fapt, mai bine să faci rău decât să cugeți cu meschinărie! Fără-ndoială vă gândiți: «Plăcerile acestor răutăți mărunte ne cruță de multe fapte rele foarte mari». Aici însă nu-i vorba de cruțare".

94. *VP*, III, 8.

95. *VP*, III, 7.

forţelor. Iată, aşadar, în ce sens nihilismul este întotdeauna incomplet prin el însuşi: până şi idealul ascetic este opusul a ceea ce credem, „e un expedient al artei menţinerii vieţii“; nihilismul este principiul de conservare al unei vieţi slabe, diminuate, reactive; deprecierea vieţii, negarea vieţii formează principiul la umbra căruia viaţa reactivă se conservă, supravieţuieşte, triumfă şi devine contagioasă[96]; 3° Ce se întâmplă însă atunci când voinţa de neant este raportată la eterna reîntoarcere? Abia atunci rupe ea alianţa cu forţele reactive. Doar eterna reîntoarcere face din nihilism un nihilism complet, *dat fiind că face din negaţie o negare a înseşi forţelor reactive*. Nihilismul, prin şi în eterna reîntoarcere, nu se mai exprimă ca menţinerea şi victoria celor slabi, ci ca distrugerea celor slabi, ca *auto-distrugerea* lor. „Această dispariţie se prezintă sub forma unei distrugeri, a unei alegeri instinctive a forţei distructive... Voinţa de a distruge, expresia unui instinct şi mai adânc, a voinţei de a se distruge pe sine: voinţa de neant[97].“ Iată de ce Zarathustra, încă din „Precuvântare“, îl preamăreşte „pe cel care-şi vrea propria pierzanie“: „pentru că vrea să piară“, „pentru că nu vrea să se păstreze pentru sine“, „pentru că va trece puntea bucuros[98]“. „Precuvântarea“ la Zarathustra conţine un fel de secret prematur al eternei reîntoarceri; 4° Nu vom confunda întoarcerea împotriva sieşi cu această distrugere de sine, cu această auto-distrugere. În întoarcerea contra sieşi, proces al reacţiunii, forţa activă devine reactivă. În auto-distrugere, forţele reactive sunt ele însele negate şi duse spre neant. Iată de ce auto-distrugerea este considerată o operaţiune activă, o *„distrugere activă“*[99]. Ea şi doar ea exprimă devenirea activă a forţelor: forţele devin active în măsura în care forţele reactive se neagă pe ele însele, se suprimă în numele principiului care, până nu demult, le asigura conservarea şi triumful. Negarea activă, distrugerea activă este starea spiritelor puternice care nimicesc reactivul din ei, îl supun la proba eternei reîntoarceri şi se supun pe ei înşişi acestei probe, chiar şi vrându-şi propria pierzanie; „este starea spiritelor puternice şi a voinţelor tari, cărora nu le este posibil să rămână la o judecata negativă, pentru care *negaţia activă* ţine de firea lor profundă[100]“. Acesta este singurul mod în care forţele reactive *devin active*. Într-adevăr, şi chiar mai mult: iată

96. *GM*, III, 13.
97. *VP*, III, 8.
98. *Z*, „Precuvântarea lui Zarathustra“, 4.
99. *VP*, III, 8; *EH*, III, 1.
100. *VP*, III, 102.

că negația, devenind negare a forțelor reactive înseşi, nu este numai activă, ci de-a dreptul *transmutată*. Ea exprimă afirmația, exprimă devenirea activă ca putere [*puissance*] de a afirma. Nietzsche vorbeşte, atunci, de „eterna bucurie a devenirii, acea bucurie care mai poartă încă în ea bucuria nimicirii"; „afirmarea nimicirii şi a distrugerii, decisivă într-o filosofie dionisiacă..." [101]; 5° Cea de-a doua selecție operată în eterna reîntoarcere constă, prin urmare, în aceasta: eterna reîntoarcere produce devenirea activă. Este de-ajuns să raportăm voința de neant la eterna reîntoarcere ca să ne dăm seama că forțele reactive nu revin. Oricât de departe ar merge ele şi oricât de profundă ar fi devenirea reactivă a forțelor, forțele reactive nu vor reveni. Omul mărunt, meschin, reactiv nu va reveni. Prin şi în eterna reîntoarcere, negația ca şi calitate a voinței de putere se transmută în afirmație, devine o afirmare a negației înseşi, devine o putere [*puissance*] de a afirma, o putere afirmativă. Este tocmai ceea ce Nietzsche prezintă ca vindecarea lui Zarathustra, dar şi ca secretul lui Dionysos: „Nihilismul învins prin el însuşi", grație eternei reîntoarceri [102]. Or, această a doua selecție este foarte diferită de prima: nu mai e vorba de a elimina din voință, prin simplul gând al eternei reîntoarceri, ceea ce cade în afara acestui gând; ci de a face să intre în ființă, prin eterna reîntoarcere, ceea ce nu poate să intre în ea fără să-şi schimbe natura. Nu mai e vorba de o gândire selectivă, ci de ființa selectivă; deoarece eterna reîntoarcere este ființa, iar ființa este selecție. (Selecție = ierarhie.)

15) *Problema Eternei Reîntoarceri*

Toate acestea trebuie luate drept o simplă inventariere de texte. Aceste texte nu vor fi elucidate decât în funcție de următoarele puncte: raportul dintre dintre cele două calități ale voinței de putere, negația şi afirmația; raportul dintre voința de putere însăşi şi eterna reîntoarcere; posibilitatea unei transmutații ca nou mod de a simți şi de a gândi, şi mai ales ca nou mod de a fi (supraomul). Conform terminologiei lui Nietzsche, *răsturnarea* valorilor înseamnă activul în locul locul reactivului (la drept vorbind, este vorba de răsturnarea unei răsturnări, deoarece reactivul începuse prin a lua locul activului); dar *transmutația* valorilor, sau *transvaluația*, înseamnă afirmația în locul negației, mai mult chiar: negația transformată în putere [*puissance*] de afirmare, supremă

101. *EH*, III, „Naşterea tragediei", 3.
102. *VP*, III.

metamorfoză dionisiacă. Toate aceste puncte neanalizate încă alcătuiesc vârful cel mai înalt al doctrinei eternei reîntoarceri.

Abia dacă vedem, de foarte departe, unde se află acest vârf. Eterna reîntoarcere este ființa devenirii. Dar devenirea e dublă: devenire activă şi devenire reactivă, devenire activă a forțelor reactive şi devenire reactivă a forțelor active. Or, numai devenirea activă are o ființă; ar fi o contradicție ca ființa devenirii să se afirme din/despre o devenire reactivă, adică din/despre o devenire ea însăşi nihilistă. Eterna reîntoarcere ar deveni contradictorie dacă ar însemna revenirea forțelor reactive. Eterna reîntoarcere ne demonstrează că devenirea reactivă nu are ființă. Mai mult, ea este cea care ne dezvăluie existența unei deveniri active. Ea produce în mod necesar devenirea activă reproducând devenirea. Iată de ce afirmația e dublă: nu se poate afirma pe deplin ființa devenirii fără a afirma existența devenirii active. Eterna reîntoarcere are, prin urmare, un dublu aspect: ea este ființa universală a devenirii, dar ființa universală a devenirii se spune din/despre o singură devenire. Doar devenirea activă are o ființă, care este ființa întregii deveniri. A reveni este Totul, dar Totul se afirmă din/despre un singur moment. În măsura în care eterna reîntoarcere este afirmată ca ființa universală a devenirii, în măsura în care, în plus, devenirea activă este afirmată ca simptomul şi ca produsul eternei reîntoarceri universale, afirmația îşi schimbă nuanța şi devine din ce în ce mai profundă. Eterna reîntoarcere, ca doctrină fizică, afirmă ființa devenirii. Dar ca ontologie selectivă, ea afirmă această ființă a devenirii ca „afirmându-se" din/despre devenirea activă. Observăm cum, în sânul complicității care îl leagă pe Zarathustra de animalele sale, se iscă o neînțelegere, ca o problemă pe care animalele n-o înțeleg şi n-o cunosc, dar care este problema scârbei şi a vindecării lui Zarathustra însuşi: „«Voi, măscărici şi flaşnetari» răspunse Zarathustra şi izbucni din nou în râs... «voi ați şi făcut un refren din acestea?»[103]" Refrenul este ciclul şi Totul, ființa universală. Dar formula completă a afirmației este: Totul, da, ființa universală, da, însă ființa universală se spune din/despre o singură devenire, iar totul se spune din/despre un singur moment.

103. *Z*, III, „Convalescentul".

# CAPITOLUL III

## Critica

### 1) *Transformarea științelor despre om*

Bilanțul științelor îi pare lui Nietzsche unul trist: peste tot, predominanța unor concepte *pasive*, *reactive*, *negative*. Peste tot, strădania de a interpreta fenomenele pornind de la forțele reactive. Am văzut deja acest lucru în cazul fizicii și în cel al biologiei. Pe măsură ce ne afundăm însă în științele despre om, asistăm la o dezvoltare a interpretării reactive și negative a fenomenelor: „utilitatea“, „adaptarea“, „reglementarea“ și chiar „uitarea“ servesc drept concepte explicative [1]. Peste tot, în științele despre om și chiar în cele ale naturii, apare necunoașterea originilor și a genealogiei forțelor. Ai zice că savantul și-a luat drept model triumful forțelor reactive și vrea să-și înlănțuie gândirea de ele. Invocă respectul față de fapte și iubirea de adevăr. Numai că faptul este o interpretare: ce tip de interpretare? Iar adevărul exprimă o voință: cine vrea adevărul? Și ce vrea cel care spune: Caut adevărul? Niciodată ca până azi știința n-a fost văzută împingând atât de departe, într-un anumit sens, explorarea naturii și a omului, dar tot niciodată n-a mai fost ea văzută împingând atât de departe supunerea față de idealul și față de ordinea preexistente. Savanților, chiar democrați sau socialiști, nu le lipsește pietatea; atâta doar că au inventat o teologie care nu mai depinde de inimă [2]. „Priviți perioadele din evoluția unui popor în care savantul trece pe primul plan: sunt perioade ale oboselii, adesea ale amurgului, ale declinului [3].“

Ignorarea acțiunii, a tot ce este activ, devine epatantă în științele despre om: acțiunea, de pildă, este judecată după *utilitatea* ei. Să nu ne grăbim să spunem că utilitarismul este o doctrină azi depășită. Căci, în primul rând, dacă e depășită, acest lucru i se dato-

---

1. *GM*, I, 2.
2. *GM*, III, 23-25. – Despre psihologia savantului, *BR*, 206-207.
3. *GM*, III, 25.

rează în parte tocmai lui Nietzsche. Apoi, se întâmplă ca o doctrină să nu se lase depăşită decât cu condiţia de a-şi extinde principiile, de a face din ele nişte postulate cu atât mai bine disimulate în doctrinele care o depăşesc. Nietzsche întreabă: la ce trimite conceptul de utilitate? Altfel spus: *cui anume* o acţiune îi este de folos sau, dimpotrivă, dăunătoare? *Cine*, atunci, consideră acţiunea din punctul de vedere al utilităţii sau al nocivităţii sale, din punctul de vedere al motivaţiilor şi al consecinţelor ei? Nu cel care acţionează; acesta nu „consideră" acţiunea. Ci terţul, pacient sau spectator. Acesta e cel care consideră acţiunea pe care n-o întreprinde, tocmai pentru că n-o întreprinde, ca pe ceva care se cere evaluat din punctul de vedere al avantajului pe care îl obţine sau pe care îl poate obţine de pe urma ei: el estimează că deţine un drept natural asupra acţiunii, el, cel care nu acţionează, consideră că merită să se bucure de un avantaj ori de un beneficiu de pe urma ei[4]. Presimţim, deja, sursa „utilităţii": este sursa tuturor conceptelor pasive în general, resentimentul, nimic altceva decât exigenţele resentimentului. – Utilitatea ne serveşte aici drept exemplu. Dar ceea ce pare a caracteriza, oricum, atât ştiinţa, cât şi filosofia este plăcerea de a pune în locul raporturilor reale de forţe un raport abstract, presupus a le exprima pe toate, ca o „măsură". Din această privinţă, spiritul obiectiv al lui Hegel nu este cu nimic mai breaz decât utilitatea la fel de „obiectivă". Or, în cadrul acestui raport abstract, oricare ar fi el, ajungem întotdeauna să înlocuim activităţile reale (a crea, a vorbi, a iubi etc.) cu punctul de vedere al unui terţ asupra acestor activităţi: confundăm esenţa activităţii cu beneficiul unui terţ, despre care pretindem că trebuie să tragă profit din această activitate sau că are dreptul să-i culeagă roadele (Dumnezeu, spiritul obiectiv, umanitatea, cultura, proletariatul chiar...).

Să luăm alt exemplu, acela al lingvisticii: ne-am obişnuit să judecăm în privinţa limbajului din punctul de vedere al celui care aude şi înţelege. Nietzsche visează la altă filologie, o filologie activă. Secretul cuvântului nu este în mai mare măsură de partea celui care înţelege decât secretul voinţei de partea celui care se supune şi decât secretul forţei de partea celui care reacţionează. Filologia activă a lui Nietzsche nu are decât un principiu: un cuvânt nu vrea să spună ceva decât în măsură în care cel care-l rosteşte *vrea*, rostindu-l, ceva. Şi doar o singură regulă: să tratăm vorbirea ca pe o acţiune reală, să ne plasăm în punctul de vedere al celui care vorbeşte. „Dreptul stăpânului de a da nume merge atât de departe,

4. *GM*, I, 2 şi 10; *BR*, 260.

încât însăşi originea limbii s-ar putea considera drept expresie a puterii stăpânitorilor: ei spun «aceasta *este* cutare şi cutare», ei pecetluiesc fiecare lucru şi fapt cu câte o vocabulă, luându-le oarecum în stăpânire[5]." Lingvistica activă caută să-l descopere pe cel care vorbeşte şi care dă nume. Cine se foloseşte de un anume cuvânt, cui îl aplică în primul rând, lui însuşi, altcuiva care aude, unui lucru, şi cu ce intenţie? Ce anume vrea el atunci când rosteşte un anume cuvânt? Transformarea sensului unui cuvânt înseamnă că altcineva (altă forţă sau altă voinţă) se face stăpân peste el, îl aplică altui lucru pentru că vrea ceva diferit. Întreaga concepţie nietzscheană despre etimologie şi filologie, deseori rău înţeleasă, depinde de acest principiu şi de această regulă. – O aplicaţie strălucită a acestei concepţii va fi oferită de Nietzsche în *Genealogia moralei*, unde el se întreabă despre etimologia cuvântului „bun", despre înţelesul acestui cuvânt, despre transformarea acestui înţeles: felul în care cuvântul „bun" a fost creat iniţial de stăpânii care şi-l aplicau lor înşile, pentru ca ulterior să fie furat de sclavii care-l smulgeau din gura stăpânilor, despre care spuneau, din contră, că „sunt nişte oameni răi"[6].

Cum ar arăta o ştiinţă activă, pătrunsă de concepte active, asemeni acestei noi filologii? Numai o ştiinţă activă este capabilă să descopere forţele active, dar şi să recunoască forţele reactive drept ceea ce sunt, adică drept nişte forţe. Numai o ştiinţă activă este capabilă să interpreteze activităţile reale, dar şi raporturile reale dintre forţe. Ea se prezintă, aşadar, sub trei forme. Ca o *simptomatologie*, dat fiind că interpretează fenomenele interpretându-le ca pe nişte simptome, al căror sens trebuie căutat în forţele care le produc. Ca o *tipologie*, dat fiind că interpretează forţele înseşi din punctul de vedere al calităţii lor, activă sau reactivă. Şi ca o *genealogie*, dat fiind că evaluează originea forţelor din punctul de vedere al nobleţei sau al josniciei lor, dat fiind că le află ascendenţa în voinţa de putere şi în calitatea acestei voinţe. Diferitele ştiinţe, chiar şi cele ale naturii, îşi au unitatea în această concepţie. Mai mult, filosofia şi ştiinţa îşi au propria lor unitate[7]. Când ştiinţa încetează să se mai folosească de concepte pasive, ea încetează să mai fie un pozitivism, dar şi filosofia încetează să mai fie o utopie, o reverie despre activitate care să compenseze acest pozitivism. Filosoful, ca atare, este simptomatolog, tipolog şi genealogist.

5. *GM*, I, 2.
6. *GM*, I, 4, 5, 10, 11.
7. *GM*, I, Însemnarea finală.

Recunoaştem trinitatea nietzscheană a „filosofului viitorului": *filosoful-medic* (medicul este cel care interpretează simptomele), *filosoful-artist* (artistul e cel care modelează tipurile) şi *filosoful-legiuitor* (legiuitorul este cel care determină rangul, genealogia)[8].

2) *Formula întrebării la Nietzsche*

Metafizica formulează întrebarea privitoare la esenţă sub forma: Ce este...? Ne-am obişnuit, poate, să credem că această întrebare este una de la sine înţeleasă; de fapt, i-o datorăm lui Socrate şi lui Platon. Trebuie să ne întoarcem la Platon pentru a vedea cât de mult întrebarea: „Ce este...?" presupune un mod aparte de a gândi. Platon se întreabă: ce este frumosul, ce este dreptatea etc.? Este foarte preocupat să opună toate celelalte forme de întrebare, acesteia. Îl opune pe Socrate fie unor tineri aproape imberbi, fie unor bătrâni încăpăţânaţi, fie faimoşilor sofişti. Or, toţi aceştia par avea în comun faptul de a răspunde la această întrebare vorbind despre *ceea ce* este drept, despre *ceea ce* este frumos: o tânără fecioară, o iapă, o marmită... Socrate exultă: nu se răspunde la întrebarea „Ce este frumosul?" citând *ceea ce* este frumos. De unde distincţia, atât de dragă lui Platon, între lucrurile frumoase care nu sunt frumoase decât ca exemplu, în mod accidental şi conform devenirii, şi Frumosul care nu este decât frumos, necesarmente frumos, şi *care este frumosul* după fiinţă şi esenţă. Iată de ce, la Platon, opoziţia dintre esenţă şi aparenţă, dintre fiinţă şi devenire, depinde în primul rând de un anumit mod de a întreba, de o formă de întrebare. Trebuie, totuşi, să ne întrebăm dacă triumful lui Socrate, o dată în plus, este meritat. Căci această metodă socratică nu pare a fi fructuoasă: ea domină tocmai dialogurile numite aporetice, în care nihilismul e rege. Fără îndoială că e o prostie să citezi ceea ce este frumos atunci când eşti întrebat: Ce este frumosul? Dar nu la fel de sigur este şi faptul că întrebarea: Ce este frumosul? nu este ea însăşi o prostie. Nu este deloc sigur că ea este legitimă şi corect pusă, chiar şi, cu atât mai mult, în funcţie de o esenţă care se cere descoperită. Din când în când, un fulger brăzdează, repede stins, dialogurile, indicându-ne pentru o clipă care era ideea sofiştilor. Amestecarea sofiştilor cu bătrâni şi cu băieţandri este un procedeu de amalgamare. Sofistul Hippias nu era un copil care se mulţumea să răspundă „cine" atunci când era întrebat „ce". Considera că întrebarea *Cine?* era cea mai bună ca întrebare, cea mai aptă să

8. Cf. *NF*; *VP*, IV.

determine esența. Căci ea nu trimitea, așa cum credea Socrate, la niște exemple discrete, ci la continuitatea obiectelor concrete luate în devenirea lor, la devenirea înspre frumos a tuturor obiectelor citabile sau citate ca exemple. A întreba cine este frumos, cine e drept, și nu ce este frumosul, ce este dreptatea era, așadar, rodul unei metode elaborate, care presupunea o concepție originală despre esență și o întreagă artă sofistică opunându-se dialecticii. O artă empiristă și pluralistă.

„Ce? am strigat mânat de curiozitate. – *Cine?* ar fi trebuit să întrebi! Așa grăit-a Dionysos, după care tăcu în felul care-i era caracteristic, ca un seducător, altfel spus [9]." Întrebarea: „Cine?" semnifică, după Nietzsche: când este vorba despre un anumit lucru, care sunt forțele ce pun stăpânire pe el, care este voința care-l posedă? Cine se exprimă, se manifestă și chiar se ascunde în el? Numai întrebarea: Cine? ne conduce cu adevărat spre esență. Căci *esența este doar sensul și valoarea lucrului*; esența este determinată de forțele aflate în afinitate cu lucrul și de voința aflată în afinitate cu aceste forțe. Mai mult: atunci când punem întrebarea: „Ce este?", noi nu cădem doar în cea mai nefastă metafizică, de fapt noi nu facem decât să punem întrebarea: *Cine?*, dar într-un mod stângaci, orb, inconștient și confuz. „Întrebarea: Ce este? reprezintă un mod de a stabili un sens văzut dintr-un alt punct de vedere. Esența, ființa este o realitate ce ține de perspectivă și care presupune o pluralitate. Până la urmă, este vorba tot de întrebarea: Ce este *pentru mine*? (pentru noi, pentru tot ce e viu etc.) [10]." Atunci când întrebăm ce este frumosul, noi întrebăm, de fapt, din ce punct de vedere lucrurile apar frumoase; iar ceea ce nu ne apare ca fiind frumos, din ce punct de vedere ar putea să devină? Iar pentru cutare lucru, care sunt forțele care îl fac sau l-ar putea face să devină frumos dacă ar pune stăpânire pe el, care sunt celelalte forțe care se supun acestora sau, din contră, îi opun rezistență? Arta pluralistă nu neagă esența: o face să depindă, în fiece caz, de o afinitate între fenomene și lucruri, de o coordonare între forță și voință. Esența unui lucru se descoperă în forța care-l posedă și care se exprimă prin el, se dezvoltă în forțele aflate în afinitate cu aceasta și se compromite sau este distrusă de forțele care se opun acestei forțe și care pot să triumfe asupra ei: esența este întotdeauna sensul și valoarea. Și, astfel, întrebarea: Cine? sună pentru toate lucrurile și despre toate lucrurile așa: ce forțe, care voință? Este întrebarea

---

9. *CU*, proiect de prefață, 10.
10. *VP*, I, 204.

*tragică*. În străfundurile ei ultime, ea îl vizează în totalitate pe Dionysos, căci Dionysos este zeul care se ascunde şi care se manifestă, Dionysos e vrerea, Dionysos este cel care... Întrebarea: Cine? îşi află instanța supremă în Dionysos şi în voința de putere; Dionysos, voința de putere, este cel care o satisface ori de câte ori este pusă. Nu vom întreba, aşadar, „cine vrea?", „cine interpretează?", „cine evaluează?", pentru că pretutindeni şi întotdeauna voința de putere este *cea care* [11]. Dionysos este zeul metamorfozelor, Unul Multiplului, Unu care afirmă Multiplul şi care se afirmă din şi despre Multiplu. „Cine?" este de fiecare dată el. Tocmai de aceea şi tace Dionysos ca seducător: exact atâta timp cât are nevoie ca să se ascundă, să îmbrace altă formă şi să-şi schimbe forța. În opera lui Nietzsche, superbul poem *Tânguirea Ariadnei* exprimă tocmai această relație fundamentală dintre un mod de a întreba şi personajul divin prezent în spatele tuturor întrebărilor – dintre întrebarea pluralistă şi afirmația dionisiacă şi tragică [12].

3) *Metoda lui Nietzsche*

Din această formă de întrebare derivă o metodă. Când va fi vorba de un concept, de un sentiment sau de o credință, acestea vor fi tratate ca simptomele unei voințe care vrea ceva. Ce anume vrea *cel care* spune cutare lucru, cine gândeşte sau simte asta? Este vorba de a arăta că el n-ar putea să spună, să gândească sau să simtă un anume lucru dacă n-ar avea o anumită voință, anumite forțe şi un anumit mod de a fi. Ce vrea cel care vorbeşte, care iubeşte sau care creează? Şi, invers, ce vrea cel care emite pretenții la beneficiul unei acțiuni pe care n-o săvârşeşte, cel care face apel la „dezinteresare"? Şi chiar omul ascetic? Şi utilitariştii, cu conceptul lor de utilitate? Şi Schopenhauer, atunci când elaborează ciudatul concept al unei *negări a voinței*? Acolo să se afle adevărul? Dar ce vor, până la urmă, căutătorii adevărului, cei care spun: eu caut adevărul? [13] – A vrea nu este un act ca toate celelalte. A vrea este instanța deopotrivă genetică şi critică a tuturor acțiunilor, sentimentelor şi gândurilor noastre. Metoda constă în a raporta un concept la voința de putere, pentru a-l transforma în simptomul unei voințe fără de care el n-ar putea să fie nici măcar gândit (iar sentimentul,

---

11. *VP*, I, 204.
12. *DD*, „Tânguirea Ariadnei".
13. Aceasta este metoda constantă a lui Nietzsche în toate cărțile sale. O întâlnim prezentată într-un mod extrem de sistematic în *GM*.

nici măcar simțit, iar acțiunea, nici măcar întreprinsă). O astfel de metodă corespunde întrebării tragice. Este ea însăşi *metoda tragică*. Sau, mai exact, dacă eliminăm din cuvântul „dramă“ tot patosul dialectic şi creştin care îi compromite sensul, ea este o metodă de *dramatizare*. „Ce vrei tu?“, îl întreabă Ariadna pe Dionysos. Ceea ce vrea o voință, iată conținutul latent al lucrului care îi corespunde.

Nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare de expresia: *ceea ce* vrea voința. Ceea ce vrea o voință nu e un obiect, un obiectiv, un scop. Scopurile şi obiectele, şi chiar şi motivele sunt tot nişte simptome. Ceea ce vrea o voință, conform calității sale, este să-şi afirme diferența sau să nege ceea ce diferă de ea. Nu vrem niciodată decât calități: greul, uşorul... Ceea ce vrea o voință este întotdeauna propria ei calitate şi calitățile forțelor care îi corespund. Aşa cum spune Nietzsche, referitor la sufletul nobil, afirmativ şi uşor: „O anume certitudine fundamentală pe care o are despre sine un suflet aristocratic, ceva ce nu poate fi nici căutat, nici găsit şi poate nici pierdut[14]“. Prin urmare, atunci când noi întrebăm: „Ce vrea cel care gândeşte aşa?“, noi nu ne îndepărtăm de întrebarea fundamentală: „Cine ?“, ci îi dăm doar o regulă şi o dezvoltare metodică. Cerem, într-adevăr, să ni se răspundă la întrebare nu prin *exemple*, ci prin determinarea unui *tip*. Or, un tip este constituit tocmai de calitatea voinței de putere, de nuanța acestei calități şi de raportul de forțe corespondente: încolo, totul e simptom. Ceea ce vrea o voință nu este un obiect, ci un tip, tipul celui care vorbeşte, al celui care gândeşte, care acționează, care nu acționează, care reacționează etc. Un tip nu poate fi definit decât determinându-se ce anume vrea voința în exemplarele de acest tip. Ce vrea cel care caută adevărul? Aceasta este singura cale de a putea afla *cine* caută adevărul. Metoda dramatizării se prezintă, astfel, ca singura metodă adecvată proiectului lui Nietzsche şi formei întrebărilor pe care el le pune: metodă diferențiatoare, tipologică şi genealogică.

Nu-i mai puțin adevărat, totuşi, că această metodă trebuie să depăşească o a doua obiecție: caracterul ei antropologic. Dar ne este de-ajuns să cercetăm care este *tipul* omului însuşi. Dacă este adevărat că triumful forțelor reactive este constitutiv pentru om, întreaga metodă a dramatizării se dovedeşte a fi orientată spre descoperirea altor tipuri exprimând alte raporturi de forțe, spre descoperirea unei alte calități a voinței de putere, capabilă să transmute nuanțele prea omeneşti ale acesteia. Nietzsche spune: inumanul şi supraumanul. Un lucru, un animal sau un zeu nu sunt

14. *BR*, 287.

cu nimic mai puțin dramatizabile decât un om ori decât niște determinații umane. Și ele sunt tot metamorfozele lui Dionysos, simptomele unei voințe care vrea ceva. Și ele exprimă un tip, un tip de forțe necunoscut omului. Din toate părțile, metoda dramatizării excede omul. O voință a pământului, ce-ar putea fi o voință capabilă să afirme pământul? Ce vrea ea, această voință prin care pământul rămâne el însuși un nonsens? Care e calitatea ei, care devine și calitatea pământului? Nietzsche răspunde: „Ușorul... [15]“.

4) *Împotriva predecesorilor săi*

Ce vrea să însemne „voință de putere“? În nici un caz că voința vrea puterea, că dorește sau caută puterea precum un scop, și nici că puterea ar fi mobilul ei. În expresia „a dori puterea“ există tot atâta absurditate ca și în „a vrea să trăiești“: „Fără-ndoială, cel ce-a lansat expresia «voința de-a trăi» – acela n-a aflat ce-i adevărul: voința-aceasta – pur și simplu nu există! Căci: ce nu există nu este-n stare nici să vrea; dar ceea ce există cum ar fi-n stare să mai aibă voința de a exista!“; „Pasiunea de a domina: dar pentru ce să-i spunem pasiune... [16]?“ Iată de ce, în ciuda aparențelor, Nietzsche consideră că voința de putere este un concept cu totul nou, pe care el l-a creat și l-a introdus în filosofie. Spune el, cu toată modestia necesară: „A o concepe [psihologia] așa cum o concep eu, și anume ca morfologie și teorie a evoluției [genetice a] voinței de putere – lucrul acesta nu i-a trecut încă nimănui prin minte: în măsura, desigur, în care ne este permis să recunoaștem în ceea ce s-a scris până acum un simptom a ceea ce s-a trecut până acum sub tăcere [17]“. Și, totuși, nu lipsesc autorii care, înaintea lui Nietzsche, să fi vorbit despre o voință de putere sau despre ceva asemănător; după cum nu lipsesc nici cei care, după Nietzsche, să fi reluat această idee. Însă aceștia nu sunt în mai mare măsură discipolii lui Nietzsche decât ceilalți, maeștrii săi. Cu toții au vorbit despre voința de putere tocmai în înțelesul formal condamnat de

---

15. *Z*, „Precuvântarea lui Zarathustra“, 3: „Sensul pământului e Supraomul. O, dacă voi v-ați încorda voința: sens al pământului să fie Supraomul!“; III, „Despre spiritul Împovărării“: „Cine-i va învăța cândva pe oameni să zboare – acela va strămuta tot ce e piatră de hotar; și chiar aceste pietre de hotar el le va face să se-nalțe-n zbor, pământul va fi botezat din nou – numele lui va fi «Ușorul»“.
16. *Z*, II: „Despre depășirea de sine“; III, „Despre cele trei rele“.
17. *BR*, 23.

Nietzsche: ca şi cum puterea ar fi scopul ultim al voinţei, şi motivaţia ei esenţială. *Ca şi cum puterea ar fi ceea ce vrea voinţa.* Or, o atare concepţie presupune cel puţin trei contrasensuri, care compromit filosofia voinţei în ansamblul său:

1° Puterea este interpretată, astfel, ca obiectul unei *reprezentări.* În expresia: voinţa vrea puterea sau doreşte dominaţia, raportul dintre reprezentare şi putere este, chiar, unul atât de intim, încât orice putere este reprezentată şi orice reprezentare este una a puterii. Scopul voinţei este şi obiectul reprezentării, şi invers. La Hobbes, omul aflat în starea de natură vrea să-şi vadă superioritatea reprezentată şi recunoscută de ceilalţi; la Hegel, conştiinţa vrea să fie recunoscută de un altul şi să fie reprezentată ca o conştiinţă de sine; la Adler chiar, este vorba de reprezentarea unei superiorităţi, care să compenseze, la nevoie, existenţa unei inferiorităţi organice. În toate aceste cazuri, puterea este obiectul unei reprezentări, al unei *recogniţii*, care presupune, material, o comparare a conştiinţelor. Este, prin urmare, absolut necesar ca voinţei de putere să-i corespundă o motivaţie, care să servească şi drept motor al comparaţiei: vanitatea, orgoliul, iubirea de sine, ostentaţia şi chiar un sentiment de inferioritate. Nietzsche întreabă: *Cine* concepe voinţa de putere ca pe o voinţă de a te face recunoscut? *Cine* concepe puterea însăşi ca pe obiectul unei recogniţii? *Cine* vrea, mai presus de orice, să se reprezinte pe sine ca superior, ba chiar să-şi reprezinte inferioritatea ca pe o superioritate? Bolnavul este cel care vrea „să-şi reprezinte superioritatea într-o formă oarecare" [18]. „Este sclavul... acela care încearcă să ispitească la păreri bune despre sine; şi tot sclavul este acela care se prosternează apoi el însuşi în faţa acestor păreri, ca şi când nu el ar fi fost acela care le-a provocat. – Să o spunem încă o dată: vanitatea este un atavism [19]." Ceea ce ni se prezintă ca fiind puterea însăşi nu este decât reprezentarea pe care sclavul şi-o face despre putere. Ceea ce ni se

18. *GM*, III, 14.

19. *BR*, 261. – Despre „aspiraţia la distincţie", cf. *A*, 113: „Cel care aspiră la distincţie are în permanenţă ochiul pe aproapele său şi vrea să ştie ce sentimente are acesta; dar simpatia şi abandonul de care această înclinaţie are nevoie pentru a se satisface sunt foarte departe de a fi inspirate de inocenţă, compasiune sau bunăvoinţă. Noi vrem, din contră, să percepem sau să ghicim în ce fel *suferă* aproapele nostru, interior sau exterior aspectului nostru, cum îşi pierde puterea asupra lui însuşi şi cedează în faţa impresiei pe care mâna noastră sau aspectul nostru o face asupra lui".

prezintă ca fiind stăpânul este ideea despre stăpân pe care şi-o face sclavul, este ideea despre el însuşi pe care sclavul şi-o face atunci când se imaginează în locul stăpânului, este sclavul aşa cum este el atunci când triumfă efectiv. „Tocmai această aspirație către cele aristocratice este radical diferită de aspirațiile sufletului aristocratic şi tocmai semnul elocvent şi periculos al absenței lor[20]." Dar de ce au acceptat filosofii această falsă imagine despre stăpân, care nu seamănă decât cu sclavul triumfător? Totul e pregătit pentru o scamatorie eminamente dialectică: introducându-se sclavul în stăpân, se observă că adevărul stăpânului este în sclav. În realitate, totul se petrece între sclavi, fie ei învingători sau învinşi. Mania de a reprezenta, de a fi reprezentat, de a te face reprezentat, de a avea reprezentanți şi reprezentați: aceasta este mania comună tuturor sclavilor, singura relație pe care aceştia o concep între ei, relația pe care o impun o dată cu ei, cu triumful lor. Noțiunea de reprezentare otrăveşte filosofia; ea este produsul nemijlocit al sclavului şi al relației dintre sclavi, constituie cea mai nefastă interpretare a puterii, cea mai meschină şi mai abjectă[21];

2° În ce constă această primă eroare a filosofiei voinței? Atunci când noi facem din putere un obiect al reprezentării, noi o silim să depindă de factorul în funcție de care un lucru este reprezentat sau nu, recunoscut sau nu. Or, numai nişte valori deja instaurate, numai nişte valori gata admise oferă, astfel, criterii pentru a fi recunoscute. Înțeleasă ca voință de a te face recunoscut, voința de putere devine inevitabil voința de a face să-ți fie atribuite nişte valori admise într-o anumită societate (avere, onoruri, putere, reputație)[22]. Dar, o dată în plus, cine concepe puterea ca fiind dobândirea unor valori ce pot fi atribuite? „Omul obişnuit... era numai acela drept care trecea – nefiind câtuşi de puțin obişnuit să stabilească el însuşi valori, el nu îşi atribuia nici sieşi o altă valoare decât aceea pe care i-o atribuiau stăpânii săi", sau pe care el o făcea

20. *BR*, 287.

21. *VP*, III, 254.

22. *VP*, IV, 522: „Până unde merge imposibilitatea, pentru un demagog, de a-şi reprezenta clar ce este o *natură superioară*. Ca şi cum trăsătura esențială şi adevărata valoare a oamenilor superiori ar consta în capacitatea lor de a ridica masele, pe scurt în efectul pe care-l produc. Însă natura superioară a unui mare om stă în aceea că el este diferit de ceilalți, incomunicabil, de alt rang". (Efectul pe care-l produc marii oameni = reprezentarea demagogică pe care noi ne-o facem despre ei = valorile instituite care le sunt atribuite.)

să-i fie recunoscută [23]. Rousseau îi reproşa lui Hobbes că-l zugrăvise pe omul aflat în starea de natură într-un mod care presupunea societatea. Într-un spirit total diferit, întâlnim şi la Nietzsche un reproş asemănător: întreaga concepţie despre voinţa de putere, de la Hobbes şi până la Hegel, presupune existenţa unor valori admise, pe care voinţele nu încearcă decât să determine să le fie atribuite. Iată ce pare simptomatic în această filosofie a voinţei: conformismul, ignorarea absolută a voinţei de putere ca şi *creaţie* de valori noi;

3° Mai trebuie să întrebăm, de asemenea: în ce fel sunt atribuite valorile admise? De fiecare dată la capătul unei înfruntări, al unei lupte, oricare ar fi forma acestei lupte, ascunsă sau pe faţă, cinstită sau vicleană. De la Hobbes şi până la Hegel, voinţa de putere este angajată într-o bătălie, tocmai pentru că bătălia este cea care-i determină pe cei care vor primi beneficiul valorilor admise. Ţine de însăşi esenţa valorilor stabilite să fie puse în joc într-o luptă, dar ţine şi de esenţa luptei să se raporteze întotdeauna la valori stabilite: luptă pentru putere, luptă pentru recunoaştere sau luptă pentru viaţă, schema este de fiecare dată aceeaşi. Nu se va insista niciodată prea mult asupra acestui punct: *cât de străine de Nietzsche şi de concepţia sa despre voinţa de putere sunt noţiunile de luptă, război, rivalitate şi chiar comparaţie*. Şi nu pentru că el ar nega existenţa luptei, ci pentru că aceasta nu i se pare a fi deloc creatoare de valori. Sau, cel mult, singurele valori pe care le creează ea sunt cele ale sclavului care triumfă: lupta nu este principiul sau motorul ierarhiei, ci mijlocul prin care sclavul răstoarnă ierarhia. Lupta nu este niciodată expresia activă a forţelor şi nici manifestarea unei voinţe de putere care afirmă; aşa cum nici rezultatul ei nu exprimă triumful stăpânului sau al celui puternic. Lupta, dimpotrivă, este mijlocul prin care cei slabi triumfă asupra celor puternici, deoarece sunt în număr mai mare. Tocmai de aceea se şi opune Nietzsche lui Darwin: Darwin a confundat selecţia cu lupta, n-a văzut că lupta avea exact rezultatul opus celui pe care îl sconta el; că selecta, dar numai pe cei slabi, asigurându-le triumful [24]. Mult prea civilizat ca să lupte, spunea Nietzsche despre el însuşi [25]. Şi tot el mai spunea despre voinţa de putere: „Abstracţie făcând de luptă [26]".

---

23. *BR*, 261.

24. *VP*, I, 395; *Am. id.*

25. *EH*, II, 9: „... nu e cu putinţă să se dovedească măcar o urmă de *luptă* în viaţa mea, eu sunt contrariul unei naturi eroice. «Să vreau» ceva, «să mă străduiesc» spre ceva, să am în vedere un «scop», o «dorinţă» – toate acestea eu nu le cunosc din proprie experienţă".

26. *VP*, II, 72.

5) *Împotriva pesimismului şi împotriva lui Schopenhauer*

Aceste trei contrasensuri n-ar însemna nimic dacă n-ar introduce în filosofia voinţei un „ton“, o tonalitate afectivă extrem de regretabilă. Esenţa voinţei este descoperită de fiecare dată cu tristeţe şi deznădejde. Toţi cei care descoperă esenţa voinţei într-o voinţă de putere sau în ceva asemănător nu încetează să se văicărească de propria lor descoperire, de parcă ar trebui să extragă de aici strania hotărâre de a fugi de ea sau de a-i conjura efectul. E ca şi cum esenţa voinţei ne-ar pune într-o situaţie imposibilă, insuportabilă şi înşelătoare. Iar acest fapt se explică foarte uşor: făcând din voinţă o voinţă de putere în sensul de „dorinţă de dominaţie“, filosofii observă infinitul acestei dorinţe; făcând din putere obiectul unei reprezentări, ei observă caracterul ireal al unui asemenea reprezentat; angajând voinţa de putere într-o luptă, ei observă contradicţia din sânul voinţei înseşi. Hobbes declară că voinţa de putere este ca într-un vis din care doar spaima de moarte o face să iasă. Hegel insistă asupra irealului din situaţia stăpânului, dat fiind că acesta depinde de sclav pentru a fi recunoscut. Cu toţii plasează contradicţia în voinţă, şi voinţa în contradicţie. Puterea reprezentată nu este decât aparenţă; esenţa voinţei nu poate fi postulată în ceea ce ea vrea fără a se pierde ea însăşi în aparenţă. Tocmai de aceea promit filosofii o *limitare* a voinţei, limitare raţională şi contractuală, singura capabilă s-o facă suportabilă şi să elimine contradicţia.

Din toate aceste motive, Schopenhauer nu instaurează o nouă filosofie a voinţei; din contră, geniul său constă în a trage consecinţele extreme din cea veche, în a o împinge pe cea veche până la ultimele ei consecinţe. Schopenhauer nu se mulţumeşte cu o esenţă a voinţei, face din voinţă esenţa tuturor lucrurilor, „lumea văzută din interior“. Voinţa a devenit esenţa în general şi în sine. Dar, tocmai de-aceea, ceea ce ea vrea (obiectivarea ei) a devenit reprezentarea, aparenţa în general. Contradicţia ei devine contradicţia originară: ca esenţă, ea vrea aparenţa în care se reflectă. „Soarta care îi este pregătită voinţei în lumea în care aceasta se reflectă“ este tocmai suferinţa acestei contradicţii. Aceasta este formula voinţei de a trăi: lumea ca voinţă *şi* reprezentare. Recunoaştem aici dezvoltarea unei mistificări începute o dată cu Kant. Făcându-se din voinţă esenţa tuturor lucrurilor sau lumea văzută din interior, se refuză din principiu distincţia dintre cele două lumi: aceeaşi lume este şi sensibilă, şi suprasensibilă. Dar negându-se distincţia dintre lumi, i se substituie, doar, acesteia distincţia dintre exterior şi exterior, care se comportă unul faţă de celălalt ca esenţa

faţă de aparenţă, adică la fel cum se comportau cele două lumi. Făcând din voinţă esenţa lumii, Schopenhauer continuă să înţeleagă lumea ca pe o iluzie, ca pe o aparenţă, ca pe o reprezentare[27]. – O limitare a voinţei nu-i va fi, aşadar, suficientă lui Schopenhauer. Trebuie ca voinţa să fie negată, să se nege singură pe ea însăşi. Alegerea schopenhaueriană: „Suntem nişte fiinţe stupide sau, şi mai exact, nişte fiinţe care se suprimă pe ele însele[28]". Schopenhauer ne învaţă că o limitare raţională şi contractuală a voinţei nu este suficientă, că trebuie să mergem până la suprimarea mistică. Şi iată ce s-a reţinut din Schopenhauer, iată ce reţine din el Wagner, de pildă: nu critica metafizicii, nu „simţul său crud pentru realitate", nu anticreştinismul său, nu profundele sale analize despre mediocritatea umană, nu felul în care el demonstra că fenomenele sunt simptome ale unei voinţe, ci contrariul acestora, modul în care el a făcut voinţa din ce în ce mai puţin suportabilă, din ce în ce mai de netrăit, în timp ce-o boteza voinţă de a trăi...[29].

6) *Principii pentru filosofia voinţei*

Filosofia voinţei, după părerea lui Nietzsche, trebuie să înlocuiască vechea metafizică: ea o distruge şi o depăşeşte. Nietzsche consideră că a realizat cea dintâi filosofie autentică a voinţei; toate celelalte nu erau decât ultime avataruri ale metafizicii. Aşa cum o concepe el, filosofia voinţei are două principii, care alcătuiesc fericitul mesaj, bunavestirea: a vrea = a crea, voinţă = bucurie, „voinţa mea întotdeauna vine să mă elibereze şi să-mi aducă bucurie. Vrerea eliberează: aceasta este-adevărata-nvăţătură despre voinţă şi libertate – aceasta vă învaţă Zarathustra"; „Voinţa – iată cum se numeşte liberatorul şi heraldul bucuriei: aşa v-am învăţat, prieteni dragi! Acuma însă ascultaţi aceasta: voinţa însăşi este un prizonier. A vrea înseamnă a te libera...[30]". – „Decât dacă, până la urmă, voinţa însăşi s-ar elibera şi-ar deveni o nonvoinţă – : dar voi, prieteni dragi, cunoaşteţi bine acest refren al nebuniei! V-am liberat de-acest refren, atunci când v-am vestit: «Voinţa este creatoare»"; „Să creeze valori, acesta este adevăratul drept al seniorului[31]". De ce prezintă Nietzsche aceste două principii, creaţia şi bucuria, ca

27. *BR*, 36; *VP*, I, 216; III, 325.
28. *VP*, III, 40.
29. *GS*, 99.
30. *Z*, II, „În Insulele Fericite"; II, „Despre mântuire".
31. *Z*, II, „Despre mântuire"; *BR*, 261.

fiind esenţiale în învăţătura lui Zarathustra, asemeni celor două capete ale unui ciocan care trebuie să înfunde şi să smulgă? Aceste principii pot părea vagi şi nedeterminate, dar capătă o semnificaţie extrem de precisă dacă le înţelegem aspectul critic, adică modul în care se opun concepţiilor anterioare despre voinţă. Nietzsche spune: s-a conceput voinţa de putere ca şi cum voinţa ar vrea puterea, ca şi cum puterea ar fi ceea ce vrea voinţa; aşa s-a ajuns să se facă din putere ceva reprezentat; aşa s-a ajuns să ne facem despre putere o idee de sclavi şi de neputincioşi; aşa s-a ajuns ca puterea să fie judecată după atribuirea unor valori stabilite gata făcute; aşa s-a ajuns ca voinţa de putere să nu mai fie concepută independent de o luptă a cărei miză erau tocmai aceste valori prestabilite; aşa s-a ajuns să se identifice voinţa de putere cu contradicţia şi cu durerea contradicţiei. Împotriva acestei *înlănţuiri* a voinţei, Nitezsche vesteşte că vrerea *eliberează*; împotriva *durerii* voinţei, Nietzsche vesteşte că voinţa este *voioasă*. Împotriva imaginii unei voinţe care visează să-i fie atribuite nişte valori *prestabilite*, Nietzsche vesteşte că a vrea înseamnă *a crea* valori noi.

Voinţă de putere nu vrea să însemne că voinţa ar vrea puterea. Voinţa de putere nu presupune nici un antropomorfism, nici la origine, nici ca semnificaţie şi nici ca esenţă. Voinţa de putere trebuie interpretată cu totul altfel: puterea este *cea care* vrea în voinţă. Puterea este în voinţă elementul genetic şi diferenţiator. Iată de ce voinţa de putere este esenţialmente creatoare. Iată de ce, de asemenea, puterea nu se măsoară niciodată după reprezentare: ea nu este niciodată reprezentată, ea nu este nici măcar interpretată şi evaluată, ea este „cea care" interpretează, „cea care" evaluează, „cea care" vrea. Dar ce vrea ea? Ea vrea tocmai ceea ce derivă din elementul genetic. Elementul genetic (puterea) determină raportul forţei cu forţa şi califică forţele aflate în raport. Element plastic, el se determină în acelaşi timp ce determină şi se califică în acelaşi timp ce califică. Ceea ce vrea voinţa de putere este un anumit raport de forţe şi o anumită calitate a forţelor. Ca şi o anumită calitate de putere: a afirma, a nega. Acest complex, variabil de la un caz la altul, formează un tip căruia îi corespund nişte fenomene date. Fiecare fenomen exprimă nişte raporturi de forţe, nişte calităţi ale forţelor şi de putere, nişte nuanţe ale acestor calităţi, pe scurt un tip de forţe şi de vrere. Trebuie să spunem, conform terminologiei lui Nietzsche: fiecare fenomen trimite la un tip care constituie sensul şi valoarea sa, dar şi la voinţa de putere ca la elementul din care derivă semnificaţia sensului său şi valoarea valorii sale. *În felul acesta este voinţa de putere esenţialmente creatoare şi donatoare*:

ea nu aspiră, nu caută, nu doreşte, şi, mai presus de orice, nu doreşte puterea. Ea *dăruieşte*: puterea este, în voinţă, ceva inexprimabil (mobil, variabil, plastic); puterea este în voinţă asemeni „virtuţii care dăruieşte"; voinţa, prin putere, este ea însăşi donatoare de sens şi de valoare[32]. Întrebarea dacă, până la urmă, voinţa de putere este una sau multiplă nici nu trebuie pusă; ea ar dovedi o neînţelegere generală a filosofiei lui Nietzsche. Voinţa de putere este plastică, inseparabilă de fiece caz în parte în care ea se determină; aşa cum eterna reîntoarcere este fiinţa, dar fiinţa care se afirmă despre şi din devenire, voinţa de putere e Unu, dar Unu care se afirmă despre şi din Multiplu. Unitatea ei este cea a Multiplului şi nu se spune decât despre şi din Multiplu. Monismul voinţei de putere este inseparabil de o tipologie pluralistă.

Elementul creator al sensului şi valorilor se mai defineşte obligatoriu, de asemenea, şi ca element *critic*. Un tip de forţe nu înseamnă doar o calitate a forţelor, ci şi un raport între forţe calificate. Tipul activ nu desemnează doar nişte forţe active, ci şi un ansamblu ierarhizat în care forţele active triumfă în faţa forţelor reactive şi în care forţele reactive sunt acţionate; invers, tipul reactiv desemnează un ansamblu în care forţele reactive triumfă şi separă forţele active de ceea ce ele pot. În acest sens implică tipul calitatea de putere, prin care anumite forţe triumfă în detrimentul altora. *Înalt* şi *nobil* desemnează, pentru Nietzsche, superioritatea forţelor active, afinitatea lor cu afirmaţia, tendinţa lor de a urca, uşurinţa lor. *Josnic* şi *vulgar* desemnează triumful forţelor reactive, afinitatea lor cu negativul, greutatea şi împovărarea lor. Or, multe fenomene nu pot fi interpretate decât ca exprimând acest triumf apăsător al forţelor reactive. Dar nu aşa vor fi stând, cumva, lucrurile pentru fenomenul uman în ansamblul său? Există lucruri care nu pot să existe decât prin forţele reactive şi prin victoria lor. Există lucruri care nu pot fi spuse, simţite şi gândite, valori în care nu se poate crede decât dacă eşti animat de forţele reactive. Nietzsche precizează: dacă ai sufletul greoi şi josnic. Dincolo de eroare, dincolo de prostia însăşi: o anumită josnicie a sufletului[33].

---

32. *Z*, III, „Despre cele trei rele": „Pasiunea de a domina: dar pentru ce să-i spunem *pasiune* acestei înălţări care râvneşte la putere?... O, cine ar putea să afle îndreptăţitul nume virtuos pentru-o atare năzuinţă? «Virtutea care dăruieşte» – cândva aşa numit-a Zarathustra inexprimabilul".

33. Cf. judecăţile lui Nietzsche despre Flaubert: acesta a descoperit prostia, dar nu şi josnicia sufletească pe care aceasta o presupune (*BR*, 218).

Iată de ce tipologia forţelor şi doctrina voinţei de putere nu pot fi separate, la rându-le, de o critică capabilă să determine genealogia valorilor, nobleţea sau abjecţia lor. – Este adevărat că se va pune întrebarea în ce sens şi de ce nobilul „este superior" josnicului şi înaltul, abjectului. Cu ce drept? Nimic nu ne îngăduie să răspundem la această întrebare atâta timp cât considerăm voinţa de putere în ea însăşi, abstract, ca fiind înzestrată numai cu două calităţi contrare, afirmaţia şi negaţia. De ce ar fi afirmaţia mai bună decât negaţia[34]? Vom vedea că soluţia nu poate fi oferită decât prin proba eternei reîntoarceri: „este mai bun" şi este în mod absolut ceea ce revine, ceea ce suportă să revină, ceea ce vrea să revină. Or, proba eternei reîntoarceri nu lasă să se păstreze forţele reactive, şi nici puterea de a nega. Eterna reîntoarcere transmută negativul: face din greu ceva uşor, face negativul să treacă de partea afirmaţiei, face din negaţie o putere de-a afirma. Dar tocmai critica este negaţia în această nouă formă: distrugere devenită activă, agresivitate profund legată de afirmaţie. Critica este distrugerea ca bucurie, agresivitatea creatorului. Creatorul de valori nu poate fi separat de un distrugător, de un criminal şi de un critic: critică a valorilor prestabilite, critică a valorilor reactive, critică a josniciilor[35].

### 7) *Planul „Genealogiei moralei"*

*Genealogia moralei* este cartea cea mai sistematică a lui Nietzsche. Interesul ei este dublu: pe de o parte, ea nu se prezintă nici ca o culegere de aforisme şi nici ca un poem, ci ca o cheie pentru interpretarea aforismelor şi pentru evaluarea poemului[36]. Pe de altă parte, ea analizează în detaliu tipul reactiv, felul în care forţele reactive triumfă şi principiul sub care triumfă ele. Prima disertaţie tratează despre resentiment, a doua despre conştiinţa încărcată, a treia despre idealul ascetic: resentimentul, conştiinţa încărcată şi idealul ascetic sunt figurile triumfului forţelor reactive, şi formele nihilismului. – Acest dublu aspect al *Genealogiei*

---

34. Nu pot exista valori prestabilite care să decidă în privinţa a ceea ce *este mai bine*: cf. *VP*, II, 530: „Deosebesc un tip de viaţă ascendentă şi un tip de decadenţă, de descompunere, de slăbiciune. Chiar dacă nu mi se va da crezare, problema întâietăţii între aceste două tipuri este încă în cumpănă".

35. *Z*, „Precuvântarea lui Zarathustra", 9: „... cel care... sparge tablele valorilor, ... spărgător, ... criminal: acesta însă este creatorul"; I, 15: „Cine trebuie să creeze întotdeauna distruge".

36. *GM*, Prefaţă, 8.

*moralei*, cheie pentru interpretare în general şi analiză a tipului reactiv în particular, nu este deloc întâmplătoare. Căci, într-adevăr, ce anume împiedică arta interpretării şi a evaluării şi ce anume denaturează genealogia şi răstoarnă ierarhia dacă nu tocmai însăşi înaintarea forţelor reactive? Cele două aspecte ale *Genealogiei moralei* alcătuiesc, aşadar, *critica*. Dar ce anume este critica şi în ce sens este filosofia o critică, toate acestea rămân, încă, de analizat.

Ştim că forţele reactive triumfă sprijinindu-se pe o ficţiune. Victoria lor se bazează întotdeauna pe negativ ca pe ceva imaginar: ele separă forţa activă de ceea ce ea poate. Forţa activă devine, deci, cu adevărat reactivă, dar sub efectul unei mistificări. 1° Încă din prima disertaţie, Nietzsche prezintă resentimentul ca fiind o „răzbunare imaginară", o „vindictă esenţialmente spirituală"[37]. Mai mult, constituirea resentimentului presupune un *paralogism* pe care Nietzsche îl analizează în amănunt: paralogismul forţei separate de ceea ce poate[38]; 2° Cea de-a doua disertaţie atrage şi ea atenţia asupra modului în care conştiinţa încărcată nu poate fi separată de anumite „evenimente spirituale şi imaginare"[39]. Conştiinţa încărcată este prin însăşi natura ei *antinomică*, exprimând o forţă care se întoarce împotriva ei înseşi[40]. Din acest punct de vedere, ea se află la originea a ceea ce Nietzsche va numi „lumea răsturnată"[41]. Se va observa, în general, cât de mult îi place lui Nietzsche să atragă atenţia asupra insuficienţei concepţiei kantiene despre antinomii: Kant n-a înţeles nici sursa, nici adevărata extensie a acestora[42]; 3° În sfârşit, idealul ascetic trimite la cea mai profundă mistificare, aceea privitoare la *Ideal*, care le subsumează pe toate celelalte, toate ficţiunile moralei şi ale cunoaşterii. *Elegantia syllogismi*, spune Nietzsche[43]. Este vorba, de data aceasta, de o voinţă care vrea neantul, „dar care este măcar, şi rămâne întotdeauna, o voinţă"[44].

Nu încercăm să desprindem aici decât structura formală a *Genealogiei moralei*. Dacă renunţăm să credem că organizarea

37. *GM*, I, 7 şi 10.
38. *GM*, I, 13.
39. *GM*, II, 18.
40. *GM*, II, 18: „... noţiuni contradictorii ca dezinteresul, abnegaţia, sacrificiul de sine... această plăcere face parte din cruzime".
41. *GM*, III, 14.
42. Sursa antinomiei o constituie conştiinţa încărcată (*GM*, II). Antinomia se exprimă sub forma opoziţiei dintre morală şi viaţă (*VP*, I, 304; *NF*, II; *GM*, III).
43. *GM*, III, 25.
44. *GM*, III, 28.

celor trei disertații este întâmplătoare, trebuie să conchidem: în *Genealogia moralei*, Nietzsche a vrut să refacă *Critica rațiunii pure*. Paralogismul sufletului, antinomia lumii, mistificarea idealului: Nietzsche consideră că ideea critică este totuna cu filosofia, dar că la Kant tocmai această idee este ratată, fiind compromisă și stricată nu numai ca aplicație, ci chiar din principiu. Lui Șestov îi plăcea să găsească la Dostoievski, în *Amintiri din subterană*, adevărata Critică a Rațiunii pure. Ideea unui Kant care ar fi ratat critica este, în primul rând, o idee nietzscheană. Nietzsche însă nu are încredere decât în el însuși pentru conceperea și înfăptuirea adevăratei critici. Iar acest proiect este de maximă importanță pentru istoria filosofiei; căci el nu se ridică doar împotriva kantianismului, cu care rivalizează, ci și împotriva descendenței kantiene, față de care se opune cu violență. Ce a devenit critica după Kant, de la Hegel până la Feuerbach, trecând prin faimoasa „critică critică"? O artă prin care spiritul, conștiința de sine și criticul însuși își apropriau lucrurile și ideile; sau o artă prin care omul își reapropria niște determinații de care, spunea el, fusese privat: pe scurt, dialectica. Însă această dialectică, această nouă critică se ferește ca de foc să pună întrebarea prealabilă: *Cine* trebuie să efectueze critica, cine este apt s-o călăuzească? Ni se tot vorbește despre rațiune, despre spirit, despre conștiința de sine, despre om; dar *despre cine* este vorba în toate aceste concepte? Nu ni se spune cine e omul, cine e spiritul. Spiritul pare a ascunde niște forțe gata să se împace cu orice fel de putere, fie ea biserică sau stat. Când omul mărunt își reapropriază lucruri mărunte, când omul reactiv își reapropriază niște determinații reactive, poate crede cineva că întreprinderea critică a făcut mari progrese, că și-a demonstrat, prin asta, activitatea? Dacă omul este ființa reactivă prin excelență, cu ce drept ar putea el să exercite critica? Recuperând religia, încetăm noi oare să fim omul religios? Făcând din teologie o antropologie și punând omul în locul lui Dumnezeu, suprimăm noi oare esențialul, adică locul însuși? Toate aceste ambiguități își au punctul de pornire în critica kantiană[45]. Critica, la Kant, nu a știut să descopere instanța cu adevărat activă, capabilă s-o efectueze. Ea își epuizează resursele în compromisuri: nici o clipă ea nu ne face să depășim forțele reactive care se exprimă în om, în conștiința de sine, în rațiune, morală, religie. Obține, chiar,

---

45. *AC*, 10: „Între germani se înțelege imediat dacă spun că filosofia a fost coruptă prin sângele teologilor. Pastorul protestant este bunicul filosofiei germane, iar protestantismul însuși *peccatum originale* al ei... Succesul lui Kant este numai un succes de teolog".

rezultatul opus: face din aceste forțe ceva încă și mai „al nostru". Până la urmă, cu Nietzsche față de Kant lucrurile stau la fel ca și cu Marx față de Hegel: pentru Nietzsche, este vorba de a repune critica pe picioare, la fel ca în cazul lui Marx, dialectica. Însă această analogie, departe de a-l apropia pe Nietzsche de Marx, îi desparte încă și mai profund. Deoarece dialectica s-a născut din critica kantiană așa cum era ea. Niciodată n-ar fi existat nevoia de a repune dialectica pe picioare și nici, în general, de a „face dialectică", dacă însăși critica n-ar fi stat, mai întâi, prima, cu capul în jos.

8) *Nietzsche și Kant din punctul de vedere al principiilor*

Kant este primul filosof care a înțeles că o critică trebuie să fie totală și pozitivă în calitatea ei de critică: totală pentru că „nimic nu trebuie să-i scape"; pozitivă, afirmativă pentru că ea nu restrânge puterea de a cunoaște fără a elibera alte puteri, până atunci neglijate. Care sunt însă rezultatele unui proiect atât de ambițios? Crede, oare, serios cititorul că, în *Critica rațiunii pure*, „victoria lui Kant asupra dogmaticii teologice a noțiunilor («Dumnezeu», «suflet», «libertate», «nemurire») a daunat acestui ideal" și se poate, chiar, crede despre Kant că va fi avut cu adevărat intenția să-i aducă acestuia vreo atingere[46]? Cât despre *Critica rațiunii practice*, nu mărturisește oare Kant însuși, încă din primele pagini, că nu este deloc o critică? Se pare că Kant a confundat pozitivitatea criticii cu o umilă recunoaștere a drepturile criticatului. Nu s-a văzut niciodată critică totală mai conciliantă și critic mai respectuos. Or, această opoziție dintre proiect și rezultat (mai mult chiar, dintre proiectul general și intențiile particulare) se explică ușor. Kant nu a făcut altceva decât să împingă până la capăt o foarte veche concepție despre critică. A conceput critica ca pe o forță care trebuia să ia în discuție toate pretențiile de cunoaștere și de adevăr, dar nu cunoașterea însăși și nici adevărul însuși. Ca pe o forță care trebuia să ia în discuție toate pretențiile de moralitate, dar nu și morala însăși. Așa stând lucrurile, critica totală virează într-o politică de compromis: înainte de a pleca la război, se împart deja sferele de influență. Sunt distinse trei idealuri: ce pot să știu?, ce trebuie să fac?, ce trebuie să sper? Acestea sunt limitate fiecare în parte, se denunță proastele lor utilizări și încălcările de granițe, dar caracterul necriticabil al fiecărui ideal în parte rămâne în inima kantianismului ca viermele în fruct: adevărata cunoaștere, adevărata

46. *GM*, III, 25.

morală, adevărata religie. Ceea ce Kant, în limbajul său, continuă, încă, să numească un *fapt*: faptul moralei, faptul cunoaşterii... Plăcerea kantiană de a delimita domeniile apare în sfârşit liberă, în toată splendoarea ei, funcţionând pentru ea însăşi, în *Critica facultăţii de judecare*; aflăm aici ceea ce ştiam încă de la început: critica lui Kant nu urmăreşte decât să justifice, ea începe prin a crede în ceea ce critică.

Aceasta să fie marea politică anunţată? Nietzsche constată că n-a existat încă „mare politică". Critica nu este nimic şi nu spune nimic atâta timp cât se mulţumeşte să spună: adevărata morală îşi bate joc de morală. Critica nu a făcut încă nimic atâta timp cât încă n-a luat în discuţie adevărul însuşi, adevărata cunoaştere, adevărata morală, adevărata religie [47]. Ori de câte ori Nietzsche denunţă virtutea, el nu denunţă falsele virtuţi şi nici pe cei care se folosesc de virtute ca de o mască. Ci virtutea însăşi în ea însăşi, altfel spus: micimea adevăratei virtuţi, incredibila mediocritate a adevăratei morale, josnicia valorilor ei autentice. „Zarathustra nu lasă aici nici un dubiu: el spune că tocmai cunoaşterea oamenilor buni, a celor mai buni i-a inspirat groaza de om; din această repulsie i-au crescut aripi [48]." Atâta timp cât vom critica falsa morală şi falsa religie, vom fi nişte bieţi critici, opoziţia măriei sale, nişte trişti apologişti. Este o critică de judecător de pace. Îi criticăm pe pretendenţi, condamnăm încălcările de domenii, dar domeniile ca atare ne par sacrosancte. La fel se întâmplă şi în cazul cunoaşterii: o critică demnă de acest nume nu trebuie să ia în discuţie falsa cunoaştere a incognoscibilului, ci, în primul rând, adevărata cunoaştere a ceea ce poate fi cunoscut [49]. Iată de ce consideră Nietzsche, în acest domeniu ca şi în altele, că singurul principiu posibil al unei critici totale, l-a găsit în ceea ce el numeşte „perspectivism". Că nu există fapt sau fenomen moral, ci doar o interpretare morală a fenomenelor [50]. Că nu există iluzii ale cunoaşterii, ci cunoaşterea însăşi e o iluzie: cunoaşterea este o eroare, mai rău, o falsificare [51].

---

47. *GS*, 345: „Greşeala celor mai subtili... este că dezvăluie şi critică părerile poate nechibzuite ale unui popor despre morala sa, sau ale oamenilor despre toată morala omenească, deci şi despre obârşia ei, sancţiunea ei religioasă, superstiţia liberului arbitru şi altele, crezând că în felul acesta critică morala însăşi".

48. *EH*, IV, 5.

49. *VP*, I, 189.

50. *VP*, II, 550.

51. *VP*, I şi II (cf. cunoaşterea definită ca o „eroare ce devine organică şi organizată").

(Această ultimă propoziție, Nietzsche i-o datorează lui Schopenhauer. Așa interpreta Schopenhauer kantianismul, transformându-l radical, într-un sens opus dialecticienilor. Schopenhauer a știut, așadar, să pregătească principiul criticii: s-a clătinat însă când a fost vorba de morală, punctul său slab.)

### 9) *Împlinirea criticii*

Geniul lui Kant, în *Critica rațiunii pure*, a constat în a concepe o critică imanentă. Critica nu trebuia să fie o critică a rațiunii din punctul de vedere al sentimentului, al experienței sau al oricărei alte instanțe exterioare. Iar criticatul nu era nici el exterior rațiunii: nu trebuia să se caute în rațiune niște erori venite din altă parte, din corp, simțuri sau pasiuni, ci niște iluzii provenind din însăși rațiunea ca atare. Or, prin aceste două exigențe, Kant a conchis că critica trebuia să fie o critică a rațiunii efectuată de către rațiunea însăși. Nu tocmai aceasta e contradicția kantiană: a face din rațiune în același timp tribunalul și acuzatul, a o constitui ca judecător și ca parte, ca judecantă și ca judecată [52]? – Lui Kant i-a lipsit o metodă care să permită judecarea rațiunii dinăuntru, fără ca prin aceasta să i se încredințeze sarcina de a fi propriul ei judecător. Și, de fapt, Kant nu își realizează proiectul său de critică imanentă. Filosofia transcendentală descoperă niște condiții care continuă să rămână exterioare față de condiționat. Principiile transcendentale sunt principii de condiționare, nu de geneză internă. Noi căutăm o geneză a rațiunii înseși, ca și o geneză a puterii de judecare și a categoriilor sale: care sunt forțele rațiunii și ale puterii de judecare? Care este voința ce se ascunde și se exprimă în rațiune? Cine se află în spatele rațiunii și în rațiunea însăși? Cu voința de putere și metoda care decurge din ea, Nietzsche dispune de principiul unei geneze interne. Atunci când am comparat voința de putere cu un principiu transcendental și nihilismul din voința de putere cu o structură *a priori*, am vrut să marcăm în primul rând diferența lor față de niște determinări psihologice. Cert este că principiile, la Nietzsche, nu sunt niciodată niște principii transcendentale; acestea sunt, tocmai, înlocuite cu genealogia. Doar voința de putere, ca principiu genetic și genealogic, ca principiu legiuitor, este capabilă să realizeze critica internă. Și numai ea face posibilă o transmutație.

*Filosoful-legiuitor*, la Nietzsche, apare ca filosoful viitorului; legiuire înseamnă creare de valori. „Adevărații filosofi sunt

52. *VP*, I, 185.

cei care ordonă şi legiferează[53]." Această inspiraţie nietzscheană animă anumite pasaje admirabile din Şestov: „Toate adevărurile decurg, pentru noi, din *parere*, chiar şi adevărurile metafizice. Dar, cu toate acestea, unica sursă a adevărurilor metafizice este *jubere*, şi atâta timp cât oamenii nu vor participa la *jubere*, li se va părea că metafizica este imposibilă"; „grecii simţeau că supunerea, acceptarea ascultătoare a tot ce apare îi ascunde omului adevărata fiinţă. Ca să ajungi la adevărata realitate, trebuie să te consideri stăpânul lumii, trebuie să înveţi să porunceşti şi să creezi... Acolo unde lipseşte raţiunea suficientă şi unde, după noi, încetează orice posibilitate de a gândi, ei vedeau începutul adevărului metafizic[54]". – Nu se spune că filosoful trebuie să adauge printre activităţile sale şi pe cea de legiuitor pentru că este cel mai bine plasat pentru asta, ca şi cum propria sa supunere faţă de înţelepciune l-ar abilita să descopere cele mai bune legi posibile, cărora la rândul lor oamenii ar trebui să li se supună. Despre cu totul altceva este vorba: despre faptul că filosoful ca filosof *nu este* un înţelept, că filosoful ca filosof trebuie să înceteze să se supună, că el trebuie să înlocuiască vechea înţelepciune cu ordinul, să distrugă vechile valori şi să creeze valori noi, că întreaga sa ştiinţă este legiuitoare tocmai în acest sens. „Pentru el, cunoaşterea este creaţie, opera lui constă în a legifera, voinţa sa de adevăr este voinţă de putere[55]." Or, dacă este adevărat că această idee despre filosof are rădăcini presocratice, se pare că reapariţia ei în lumea modernă ar fi kantiană şi critică. *Jubere* în loc de *parere*: nu tocmai aceasta este esenţa revoluţiei coperniciene şi modul în care critica se opune vechii înţelepciuni, supunerii dogmatice şi teologice? Ideea *filosofiei legiuitoare ca filosofie* este tocmai cea care vine s-o completeze pe aceea a criticii interne ca şi critică: împreună, ele alcătuiesc principala contribuţie a kantianismului, aportul său eliberator.

Şi aici însă trebuie să ne întrebăm în ce fel îşi înţelege Kant propria idee despre filosoful-legiuitor. De ce Nietzsche, exact în momentul când pare a relua şi a dezvolta ideea kantiană, îl aşază pe Kant în rândul „lucrătorii filosofiei", printre cei care se mulţumesc să inventarieze valorile instituite, opusul filosofilor viitorului[56]? Pentru Kant, într-adevăr, legiuitoare (într-un domeniu) este, de

53. *BR*, 211. – *VP*, IV, 104.
54. Chestov, *La seconde dimension de la pensée*, N.R.F., septembre 1932.
55. *BR*, 211.
56. *BR*, 211.

fiecare dată, una dintre facultățile noastre: judecata, rațiunea. Suntem noi înșine legiuitori în măsura în care respectăm buna utilizare a acestei facultăți, fixându-le totodată celorlalte facultăți ale noastre o sarcină conformă ea însăși cu această bună utilizare. Suntem legiuitori în măsura în care ne supunem uneia dintre facultățile noastre la fel ca și nouă înșine. Dar cui ne supunem noi sub o anumită facultate, căror forțe dintr-o facultate sau alta? Judecata și rațiunea au o lungă istorie: ele formează instanțele care continuă, încă, să ne mai facă să ne supunem atunci când nu mai vrem să ne supunem nimănui. În momentul când încetăm să ne supunem lui Dumnezeu, statului, părinților noștri, intervine rațiunea care ne convinge să fim în continuare ascultători, dat fiind că ne spune: tu ești cel care comandă! Rațiunea înfățișează sclaviile și aservirile noastre ca pe tot atâtea superiorități care fac din noi niște ființe raționale. Sub denumirea de rațiune practică, „Kant a născocit o rațiune anume făcută pentru cazurile când nu mai avem nevoie să ne preocupăm de rațiune, adică atunci când nevoile inimii, morala, datoria sunt cele care vorbesc[57]". Și, până la urmă, ce se ascunde în faimoasa unitate kantiană a legiuitorului cu subiectul? Nimic altceva decât o teologie renovată, teologia pe gust protestant: suntem împovărați cu dubla misiune a preotului și a credinciosului, a legiuitorului și a supusului. Visul lui Kant: nu să suprime distincția dintre cele două lumi, cea sensibilă și cea suprasensibilă, ci să asigure *unitatea personalului* în cele două lumi. Aceeași persoană ca legiuitor și ca supus, ca subiect și ca obiect, ca numen și ca fenomen, ca preot și ca fidel. Această economie reprezintă un succes teologic: „Succesul lui Kant nu este decât un succes de teolog". Poate crede cineva că, introducându-i în noi pe preot și pe legiuitor, vom înceta să fim mai înainte de toate fideli și supuși? Acest legiuitor și acest preot exercită ministerul, legislația, reprezentarea valorilor prestabilite. Buna utilizare a facultăților la Kant coincide în mod ciudat cu aceste valori prestabilite: adevărata cunoaștere, adevărata morală, adevărata religie...

### 10) *Nietzsche și Kant din punctul de vedere al consecințelor*

Dacă rezumăm opoziția dintre concepția nietzscheană și cea kantiană cu privire la critică, vedem că ea are în vedere cinci puncte: 1° Nu principii transcendentale, care sunt niște simple

57. *VP*, I, 78. – Pasaj asemănător, *AC*, 12.

condiţii pentru nişte aşa-zise fapte, ci principii genetice şi plastice, care dau seamă de sensul şi de valoarea credinţelor, a interpretărilor şi a evaluărilor; 2° Nu o gândire care se crede legiuitoare, pentru că nu se supune decât raţiunii, ci o gândire care gândeşte *împotriva* raţiunii: „Ceea ce întotdeauna va fi imposibil, să fim raţionali [59]". Ne vom înşela foarte mult în privinţa iraţionalismului atâta timp cât vom crede că această doctrină opune raţiunii ceva diferit de gândire: drepturile datului, drepturile inimii, ale sentimentului, ale capriciului şi ale pasiunii. În iraţionalism nu este vorba de altceva decât de gândire, de nimic altceva decât de faptul de a gândi. Ceea ce este opus raţiunii este gândirea însăşi; ceea ce se opune fiinţei raţionale este gânditorul însuşi [60]. Dat fiind că gândirea reuneşte şi exprimă drepturile a ceea ce aserveşte gândirea, ea îşi recucereşte drepturile şi se face legiuitoare împotriva raţiunii: *lovitura de zaruri*, acesta era sensul loviturii de zaruri; 3° Nu legiuitorul kantian, ci genealogistul. Legiuitorul lui Kant este un judecător de tribunal, un judecător de pace care supraveghează în acelaşi timp împărţirea domeniilor şi repartizarea valorilor prestabilite. Inspiraţia genealogică se opune inspiraţiei judiciare. Genealogistul este adevăratul legiuitor. Genealogistul este puţin ghicitor, filosof al viitorului. El ne prevesteşte nu o pace critică, ci nişte războaie aşa cum n-am cunoscut încă [61]. Şi pentru el a gândi înseamnă a judeca, însă a judeca înseamnă a evalua şi a interpreta, înseamnă a crea valorile. Problema judecăţii devine cea a dreptăţii şi a ierarhiei; 4° Nu fiinţa raţională, funcţionar al valorilor în curs, în acelaşi timp preot şi fidel, legiuitor şi supus, sclav învingător şi sclav învins, om reactiv aflat în serviciul lui însuşi. Dar atunci, *cine* exercită critica? Care este punctul de vedere critic? Instanţa critică nu este omul împlinit, şi nici vreo altă formă sublimată a omului, spiritul, raţiunea sau conştiinţa de sine. Nici Dumnezeu şi nici omul, căci între om şi Dumnezeu nu există, încă, suficientă diferenţă, îşi iau mult prea bine locul unul. altuia. Instanţa critică este voinţa de putere, punctul de vedere critic este cel al voinţei de putere. Dar sub ce formă? Nu aceea a supraomului, care este produsul pozitiv al criticii înseşi. Ci sub aceea a unui „tip relativ

---

59. *Z.*

60. Cf. *Cons. in.*, I, „David Strauss mărturisitorul şi scriitorul", 1; II, „Schopenhauer educator", 1: opoziţia dintre gânditorul privat şi gânditorul public (gânditorul public este un „filistin cultivat", reprezentantul raţiunii). – Temă analoagă la Kierkegaard, Feuerbach şi Şestov.

61. *EH*, IV, 1.

supraumann"[62]: tipul critic, omul *în măsura în care vrea să fie depăşit, întrecut*... „Dar aţi putea să deveniţi strămoşi ai Supraomului: şi-ar fi cea mai înaltă creaţie a voastră[63]!" 5° Scopul criticii: nu scopurile omului şi ale raţiunii, ci, în sfârşit, supraomul, omul întrecut, depăşit. În critică nu este vorba de a justifica, ci de a simţi altfel: o altă sensibilitate.

11) *Conceptul de adevăr*

„... adevărul a fost considerat drept esenţă, drept Dumnezeu, drept instanţă supremă... Voinţa de adevăr are nevoie de o critică – definim aici şi propria noastră misiune –, ar trebui să se încerce odată punerea valorii adevărului sub semnul întrebării...[64]" Tocmai prin asta e Kant ultimul dintre filosofii clasici: el nu pune niciodată la îndoială valoarea adevărului şi nici motivele supunerii noastre faţă de adevăr. În această privinţă, el este la fel de dogmatic ca oricare alt filosof. Nici el şi nici ceilalţi nu întreabă: Cine caută adevărul? Altfel spus: ce vrea cel care caută adevărul? Care e tipul său, care este voinţa sa de putere? Să încercăm să înţelegem natura acestei insuficienţe a filosofiei. Toată lumea ştie foarte bine că omul, de fapt, caută foarte rar adevărul: interesele şi stupiditatea noastră ne ţin departe de adevăr într-o şi mai mare măsură decât erorile noastre. Dar filosofii pretind că gândirea, ca gândire, caută adevărul, că iubeşte „de drept" adevărul, că vrea „de drept" adevărul. Stabilind o legătură de drept între gândire şi adevăr, raportând astfel voinţa unui pur gânditor la adevăr, filosofia se fereşte să raporteze adevărul la o voinţă concretă a sa, la un tip de forţe, la o calitate a voinţei de putere. Nietzsche acceptă problema pe terenul unde ea se pune: pentru el, nu este vorba de a pune la îndoială voinţa de adevăr, de a reaminti, o dată în plus, că oamenii, *de fapt*, nu iubesc adevărul. Nietzsche întreabă ce înseamnă adevărul ca şi concept, ce forţe şi ce voinţă calificată presupune *de drept* acest concept. Nietzsche nu critică falsele pretenţii de adevăr, ci adevărul însuşi şi ca ideal. Conform metodei lui Nietzsche, trebuie să dramatizăm conceptul de adevăr. „Voinţa de adevăr, care nu va înceta să ne ispitească spre mereu alte întreprinderi temerare, acea bine cunoscută veracitate despre care toţi filosofii de până acum au

62. *EH*, IV, 5.
63. *Z*, II, „În Insulele Fericite".
64. *GM*, III, 24.

vorbit cu veneraţie: câte probleme ne-a pus deja această voinţă de adevăr!... Ce anume din noi vrea să ajungă la «adevăr»? – E drept, am zăbovit îndelung înaintea întrebării despre originea acestei voinţe, până ce, la urmă, am rămas pironiţi locului în faţa unei întrebări şi mai răscolitoare. Ne-am întrebat aşadar care este valoarea acestei voinţe. Admiţând că vrem adevărul: de ce nu, mai bine, neadevărul? Sau incertitudinea? Ori chiar ignoranţa?... Şi – dar e oare de crezut? – sfârşim prin a avea impresia că această problemă nu s-a mai pus până la noi, că noi suntem cei dintâi care am desluşit-o, care am zăbovit asupra ei, care am îndrăznit-o [65]."

Conceptul de adevăr califică o lume drept veridică. Chiar şi în ştiinţă, adevărul fenomenelor alcătuieşte o „lume" distinctă de aceea a fenomenelor. Or, o lume veridică presupune un om veridic, la care ea trimite ca la însuşi centrul ei [66]. – Cine este acest om veridic şi ce vrea el? Prima ipoteză: el vrea să nu fie înşelat, să nu se lase înşelat. Pentru că este „dăunător, primejdios, nefast să te laşi înşelat". Dar o astfel de ipoteză presupune ca lumea însăşi să fie, deja, veridică. Căci într-o lume radical falsă, voinţa de a nu te lăsa înşelat este cea care devine nefastă, primejdioasă şi dăunătoare. În realitate, voinţa de adevăr va fi apărut, probabil, „în ciuda primejdiei şi inutilităţii adevărului cu orice preţ". Rămâne, deci, o altă ipoteză: *vreau adevărul* înseamnă *nu vreau să înşel*, iar „nu vreau să înşel cuprinde ca un caz particular pe: nu vreau să mă înşel nici pe mine însumi" [67]. – Când cineva vrea adevărul, aceasta nu se întâmplă în numele a ceea ce este lumea, ci în numele a ceea ce lumea nu este. Se înţelege de la sine că „viaţa se sprijină pe aparenţă, vreau să spun pe greşeală, înşelăciune, prefăcătorie, orbire, amăgire de sine". Dar cel care vrea adevărul vrea, mai presus de orice, să deprecieze această imensă putere a falsului: face din viaţă o „eroare" şi din lumea aceasta o „aparenţă". Opune, deci, vieţii, cunoaşterea, opune lumii o altă lume, o supralume, care este tocmai lumea veridică. Lumea veridică nu poate fi despărţită de această voinţă, voinţa de a privi lumea aceasta ca aparenţă. Astfel, opoziţia dintre cunoaştere şi viaţă şi distincţia între lumi îşi dezvăluie adevăratul lor caracter: este o distincţie de sorginte morală, o *opoziţie de origine morală*. Omul care nu vrea să înşele vrea o lume

---

65. *BR*, 1.

66. *VP*, I, 107: „Pentru a putea imagina o lume a adevărului şi a fiinţei, a trebuit ca mai întâi să fie creat omul veridic (şi inclusiv faptul că el se crede *veridic*)".

67. *GS*, 344.

mai bună şi o viaţă mai bună; toate motivaţiile pentru a nu înşela sunt nişte motivaţii morale. Şi ne izbim întotdeauna de *virtuismul* celui care vrea adevărul: una dintre ocupaţiile lui favorite este împărţirea prejudiciilor, el face responsabilă pe toată lumea, neagă nevinovăţia, acuză şi judecă viaţa, denunţă aparenţa. „Am realizat că intenţiile morale (sau imorale) ale fiecărei filosofii constituiau însuşi germenele din care răsărise, de fiecare dată, planta întreagă... Iată, prin urmare, de ce eu unul nu cred că părintele filosofiei ar fi un «instinct al cunoaşterii»[68]." – Totuşi, această opoziţie morală nu este, ea însăşi, decât un simptom. Cel care vrea altă lume, altă viaţă, vrea ceva mai profund: „viaţa împotriva vieţii[69]". Vrea ca viaţa să devină virtuoasă, să se corecteze pe ea însăşi şi să corecteze aparenţa, să servească drept trecere spre cealaltă lume. Vrea ca viaţa să se renege pe sine şi să se întoarcă împotriva ei înseşi: „Aici se încearcă folosirea forţei pentru a astupa izvoarele forţei[70]". Îndărătul contradicţiei morale se profilează, astfel, o contradicţie din altă specie, contradicţia religioasă şi ascetică.

*De la poziţia speculativă la opoziţia morală, de la opoziţia morală la contradicţia ascetică...* Dar la rândul ei contradicţia ascetică este un simptom care se cere interpretat. Ce vrea omul idealului ascetic? Cel care reneagă viaţa este cel care vrea tot o viaţa diminuată, *propria sa* viaţă degenerată şi diminuată, conservarea *propriului său* tip, mai mult chiar, puterea şi victoria propriului său tip, triumful forţelor reactive şi contagiunea lor. În acest punct, forţele reactive descoperă neliniştitorul aliat care le conduce spre victorie: nihilismul, voinţa de neant[71]. Voinţa de neant este cea care nu suportă viaţa decât în forma ei reactivă. Ea se foloseşte de forţele reactive ca de mijlocul prin care viaţa *trebuie* să se contrazică, să se nege, să se anihileze pe sine. Voinţa de neant este cea care, încă de la început, animă toate valorile pe care le considerăm „superioare" vieţii. Tocmai aceasta a fost cea mai mare eroare a lui Schopenhauer: el a crezut că, în valorile superioare, voinţa se nega pe ea însăşi. De fapt, nu voinţa se neagă în valorile superioare, ci valorile superioare sunt cele care se raportează la o voinţă de a nega, de a nimici viaţa. Această voinţă de a nega defineşte „valoarea" valorilor superioare. Arma ei: să pună viaţa sub dominaţia forţelor reactive, astfel încât viaţa să curgă mereu

68. *BR*, 6.
69. *GM*, III, 13.
70. *GM*, III, 11.
71. *GM*, III, 13.

mai departe, separată de ceea ce poate, devenind din ce în ce mai pipernicită, „... către neant, spre sentimentul sfâşietor al propriului ei neant[72]". Voinţa de neant *şi* forţele reactive, acestea sunt cele două elemente constitutive ale idealului ascetic.

Interpretarea descoperă, în felul acesta, străpungând trei straturi groase: cunoaşterea, morala şi religia; adevărul, binele şi divinul ca valori superioare vieţii. Toate trei sunt înlănţuite: idealul ascetic este cel de-al treilea moment, dar şi sensul şi valoarea celorlalte două. Degeaba vor fi, aşadar, împărţite sferele de influenţă, fiecare moment poate fi opus celorlalte. Rafinament care nu compromite pe nimeni, idealul ascetic rămâne neştirbit, ocupând toate sferele într-o stare mai mult sau mai puţin condensată. Cine poate să creadă că cunoaşterea, ştiinţa şi chiar ştiinţa liber-cugetătorului, „adevărul cu orice preţ", pot compromite idealul ascetic? „... de îndată ce spiritul acţionează cu seriozitate, energie şi onestitate... se lipseşte întru totul de ideal... : în afară de voinţa sa de adevăr. Dar această voinţă, această rămăşiţă de ideal este, dacă vreţi să-mi daţi crezare, idealul însuşi în forma sa cea mai riguroasă şi spiritualizată, cu totul esoterică, dezbrăcată de orice înveliş exterior, deci nu atât rămăşiţa cât miezul său[73]."

12) *Cunoaştere, morală şi religie*

Totuşi, există poate un motiv pentru care ne place să distingem şi chiar să opunem cunoaşterea, morala şi religia. Am urcat înapoi de la adevăr până la idealul ascetic, pentru a descoperi sursa conceptului de adevăr. Să ne preocupăm însă, o clipă, mai mult de evoluţie decât de genealogie: coborâm din nou de la idealul ascetic sau religios până la voinţa de adevăr. Şi trebuie să recunoaştem, atunci, că morala a luat locul religiei ca dogmă, şi că ştiinţa tinde tot mai mult să ia locul moralei. „Aşa a decăzut creştinismul ca dogmă, prin propria sa morală"; „ce anume l-a învins de fapt pe Dumnezeul creştin?... însăşi moralitatea creştină..."; „instinctul pentru adevăr... până la sfârşit îşi interzice minciuna credinţei în Dumnezeu"[74]. Există, azi, lucruri pe care nici măcar un credincios ori chiar un preot nu le mai poate pronunţa sau gândi. Cel mult câţiva episcopi ori papi ar mai putea să o facă:

72. *GM*, III, 25.
73. *GM*, III, 27.
74. *GM*, III, 27, şi *GS*, 357.

providența și bunătatea divină, rațiunea divină, finalitatea divină, „acest fel de a gândi a trecut, are conștiința împotriva sa“, este *imoral*[75]. De multe ori, religia are nevoie de liber-cugetători pentru a supraviețui și a primi o formă adaptată. Morala este continuarea religiei, dar cu alte mijloace; cunoașterea este continuarea moralei și a religiei, dar cu alte mijloace. Peste tot, este vorba de idealul ascetic, dar mijloacele se schimbă, nu mai e vorba de aceleași forțe reactive. Iată de ce confundăm atât de ușor critica cu o reglare de conturi între forțe reactive diferite.

„Așa a decăzut creștinismul ca dogmă, prin propria sa morală...“ Dar Nietzsche adaugă: „tot așa trebuie să decadă acum creștinismul și ca morală“. Vrea el să spună că voința de adevăr trebuie să ruineze morala tot așa cum morala ruinează religia? Câștigul ar fi mult prea mic: voința de adevăr este tot ideal ascetic, modalitatea este în continuare creștină. Nietzsche cere altceva: o schimbare de ideal, un alt ideal, „să simțim altfel“. Dar cum este posibilă această schimbare în lumea modernă? Atâta timp cât întrebăm ce este idealul ascetic și religios, atâta timp cât adresăm această întrebare idealului însuși, morala și virtutea iau cuvântul pentru a răspunde în locul lui. Virtutea spune: Ceea ce atacați voi sunt eu însămi, pentru că eu răspund de idealul ascetic; există părți rele în religie, dar există și părți bune; eu am adunat laolaltă toate aceste părți bune, eu vreau aceste părți bune. Iar atunci când întrebăm: dar ce este această virtute, ce vrea ea?, povestea se repetă. Adevărul în persoană ia cuvântul, și spune: Eu sunt cel care vrea virtutea, răspund pentru virtute. Ea este mama mea și țelul meu. Eu nu sunt nimic dacă nu conduc spre virtute. Or, cine ar putea să nege că nu sunt ceva? – Stadiile genealogice pe care le-am parcurs, de la adevăr la morală și de la morală la religie, ni se cere acum să le coborâm la loc în fugă, cu capul plecat, sub pretextul evoluției. Virtutea răspunde pentru religie și adevărul pentru virtute. Și atunci, e de-ajuns să prelungim mișcarea. Nu vom mai fi făcuți să coborâm treptele fără a putea să regăsim punctul de pornire, care ne este, totodată, și trambulină: adevărul însuși nu este nici necriticabil și nici de drept divin, critica trebuie să fie o critică a adevărului însuși. „După ce adevărul creștin a tras o concluzie după alta, ajunge, acum, la concluzie, la cea mai redutabilă, la concluzia împotriva lui însuși; dar acest lucru se va întâmpla atunci când își va pune întrebarea «ce înseamnă voința de adevăr?»... Și

75. *GM*, III, 27.

aici, prieteni ai mei necunoscuţi (căci nu ştiu încă de nici un prieten), ajung din nou la problema mea, la problema noastră: ce sens ar avea întreaga noastră existenţă, dacă nu acela că voinţa de adevăr din noi s-a conştientizat pe sine ca problemă?... Voinţa de adevăr conştientizată ea însăşi duce de aici înainte – fără nici o îndoială – la moartea moralei; va fi acel spectacol măreţ în sute de acte, pregătit următoarelor două secole europene, cel mai cumplit, mai îndoielnic, dar poate şi cel mai bogat în speranţe dintre toate spectacolele[76]..." În acest pasaj de o mare rigoare, fiecare cuvânt este foarte atent cântărit. „Din concluzie în concluzie" semnifică treptele coborâtoare: de la idealul ascetic la forma sa morală, de la conştiinţa morală la forma ei speculativă. Dar „concluzia cea mai redutabilă", „concluzia împotriva lui însuşi" înseamnă următorul lucru: idealul ascetic nu mai are unde să se ascundă dincolo de voinţa de adevăr şi pe nimeni care să mai răspundă în locul său. Este de-ajuns să continuăm deducţia, să coborâm mai departe decât se voia să fim lăsaţi. Şi atunci idealul ascetic este scos din bârlog, este demascat, nu mai dispune de nici un personaj care să-i interpreteze rolul. De nici un personaj moral şi de nici un personaj savant. Ne-am întors la problema noastră, dar am ajuns şi în momentul care ne guvernează noua ascensiune: momentul de a simţi altfel, de a schimba idealul. Nietzsche nu vrea, prin urmare, să spună că idealul de adevăr trebuie să ia locul idealului ascetic sau chiar pe al celui moral; el spune, din contră, că punerea la îndoială a voinţei de adevăr (interpretarea şi evaluarea ei) trebuie să împiedice idealul ascetic să-şi afle ca înlocuitori alte idealuri, care n-ar face decât să-l continue sub alte forme. Denunţând, în voinţa de adevăr, permanenţa idealului ascetic, noi îi retragem acestui ideal însăşi condiţia de permanenţă şi ultima sa deghizare. Şi, din acest punct de vedere, suntem noi înşine „veridicii" sau „căutătorii cunoaşterii"[77]. Numai că noi nu înlocuim idealul ascetic, nu lăsăm să se păstreze nimic din locul însuşi, vrem să ardem acest loc, vrem un alt ideal într-un alt loc, un alt mod de a cunoaşte, un alt concept al adevărului, altfel spus un adevăr care să nu se mai presupună pe sine într-o voinţă de adevăr, ci care să presupună o *cu totul altă voinţă.*

---

76. *GM*, III, 27.

77. „Noi, căutătorii cunoaşterii." La fel, Nietzsche va spune că stăpânii sunt oameni „veridici", dar în alt sens decât mai înainte: *GM*, I, 5.

13) *Gândirea și viața*

Nietzsche îi reproșează adesea cunoașterii pretenția ei de a se opune vieții, de a măsura și de a judeca viața, de a se lua pe ea însăși drept țel. Sub această formă, deja, apare, încă din *Nașterea tragediei*, răsturnarea socratică. Iar Nietzsche nu va înceta să spună: simplu mijloc subordonat vieții, cunoașterea s-a erijat în scop, în judecător, în instanță supremă [78]. Trebuie însă să evaluăm corect importanța acestor texte: opoziția cunoașterii față de viață, operațiunea prin care cunoașterea se transformă în judecător al vieții sunt niște simptome și nimic altceva decât niște simptome. Cunoașterea se opune vieții, dar numai pentru că ea exprimă o viață ce contrazice viața, o viață reactivă ce află în cunoașterea însăși un mijloc de a-și conserva și de a face să triumfe propriul său tip. (Tocmai de aceea îi și impune cunoașterea vieții niște legi care o separă pe aceasta de ceea ce ea poate, care o împiedică să acționeze și care îi interzic să reacționeze, menținând-o în cadrul îngust al reacțiunilor observabile științific: aproape la fel ca pe un animal într-o grădină zoologică. Însă această cunoaștere care măsoară, limitează și modelează viața este concepută în totalitate, ea însăși, după modelul unei vieți reactive, în limitele unei vieți reactive.) – Nu va trebui să ne mirăm, prin urmare, că alte texte ale lui Nietzsche sunt mai complicate, depășind nivelul simptomelor și pătrunzând în interpretare. Atunci, Nietzsche nu-i mai reproșează cunoașterii că se ia pe ea însăși drept scop, ci că transformă gândirea într-un simplu mijloc aflat în serviciul vieții. I se întâmplă lui Nietzsche să nu-i mai reproșeze lui Socrate că a pus viața în slujba cunoașterii, ci, dimpotrivă, că a pus gândirea în slujba vieții. „La Socrate, gândirea slujește viața, pe când la toți filosofii anteriori viața slujea gândirea [79].“ Nu vom vedea nici o contradicție între aceste două categorii de texte dacă vom fi sensibili, în primul rând, la nuanțele diferite ale cuvântului *viață*: atunci când Socrate pune viața în slujba cunoașterii, trebuie să înțelegem întreaga viață care, în felul acesta, devine reactivă; dar atunci când el pune gândirea în slujba vieții, trebuie să ne gândim în special la această viață reactivă, anume, care devine modelul întregii vieți și al gândirii înseși. Și vom vedea încă și mai puțină contradicție între cele două categorii de texte dacă vom fi sensibili la diferența dintre „cunoaștere“ și

78. *VP*, I și II.
79. *NF*.

„gândire". (Nu avem oare, şi aici, de-a face cu o temă kantiană remaniată din temelii, întoarsă împotriva lui Kant însuşi?)

Atunci când cunoaşterea devine legiuitoare, marea aservită este gândirea. Cunoaşterea este gândirea însăşi, însă o gândire aservită raţiunii şi faţă de tot ce se exprimă prin raţiune. Instinctul cunoaşterii este, prin urmare, gândirea, însă gândirea în relaţia ei cu forţele reactive care pun stăpânire pe ea şi o cuceresc. Căci aceleaşi sunt limitele pe care cunoaşterea raţională i le impune vieţii, dar şi cele pe care viaţa raţională i le impune gândirii; în acelaşi timp este viaţa aservită cunoaşterii şi gândirea, aservită vieţii. Oricum însă, raţiunea ba ne descurajează, ba ne interzice să încălcăm anumite limite: pentru că ar fi în zadar (cunoaşterea tocmai pentru asta şi există, ca să prevină), pentru că ar fi rău (viaţa tocmai pentru asta există, pentru a fi virtuoasă), pentru că este imposibil (nu există nimic de văzut şi de gândit dincolo de adevăr)[80]. – Dar atunci critica, înţeleasă ca o critică a cunoaşterii înseşi, nu exprimă oare nişte forţe noi, capabile să imprime un alt sens gândirii? O gândire care ar merge până la capătul a ceea ce poate viaţa, o gândire care ar conduce viaţa până la capătul a ceea ce ea poate. În locul unei cunoaşteri ce se opune vieţii, o gândire care ar *afirma* viaţa. Viaţa ar fi forţa activă a gândirii, iar gândirea, puterea afirmativă a vieţii. Amândouă merg în acelaşi sens, antrenându-se una pe alta şi înfrângând limite, un pas una, un pas cealaltă, în efortul unei creaţii nemaivăzute. A gândi ar însemna, atunci: *a descoperi, a inventa noi posibilităţi de viaţă.* „Există vieţi în care greutăţile au crescut până la a deveni imense, şi anume vieţile gânditorilor; şi aici se cuvine să ascultăm cu atenţie atunci când se povesteşte câte ceva despre aceasta, căci aici înţelegem ceva din posibilităţile vieţii, şi numai ascultându-le simţim fericirea şi puterea, ele sunt cele care creează pentru cei de mai târziu o lumină; aici este totul atât de fecund, de chibzuit, de temerar, de deznădăjduit şi, în acelaşi timp, de plin de speranţă, cum întâlnim doar în călătoriile marilor descoperitori ai lumii, şi, de fapt, chiar şi este ceva de felul acesta, e vorba de călătorii până în ţinuturile cele mai îndepărtate şi mai primejdioase ale vieţii. Lucrul uimitor în asemenea vieţi constă în faptul că în ele există două instincte ostile unul altuia, tinzând fiecare în direcţii diferite şi care aici sunt constrânse să se supună

80. Încă din *Naşterea tragediei*, Apollo apărea în această formă: el trasează în jurul indivizilor limite, „pe care li le reaminteşte apoi neîncetat ca pe nişte legi universale şi sfinte, prin preceptele lui referitoare la cunoaşterea de sine şi la măsură" (*NT*, 9).

deopotrivă sub un acelaşi jug; cel care care doreşte cunoaşterea trebuie să părăsească mereu pământul pe care trăieşte omul, să cuteze să se avânte în nesigur, iar cel care voieşte viaţa trebuie să caute mereu şi mereu pentru sine un teren cât de cât sigur pe care să se poată sprijini [81]." Altfel spus: viaţa încalcă limitele pe care i le fixează cunoaşterea, dar gândirea depăşeşte limitele pe care i le impune viaţa. Gândirea încetează să mai fie o *ratio*, viaţa încetează a mai fi o *reacţiune*. Gânditorul exprimă, în felul acesta, minunata afinitate dintre gândire şi viaţă: viaţa făcând din gândire ceva activ, gândirea făcând din viaţă ceva afirmativ. Această afinitate, în general, nu apare, la Nietzsche, doar ca secretul presocratic prin excelenţă, ci ca însăşi esenţa artei.

14) *Arta*

Concepţia nietzscheană despre artă este o concepţie tragică. Ea se bazează pe două principii, pe care trebuie să le privim ca fiind în acelaşi timp foarte vechi, dar şi ale viitorului. În primul rând, arta este opusul unei operaţiuni „dezinteresate": ea nu vindecă, nu calmează, nu sublimează, nu dezinteresează, nu „suspendă" dorinţa, instinctul sau voinţa. Din contră, arta este un „stimulent al voinţei de putere", un „excitant al vrerii". Este uşor de înţeles sensul critic al acestui principiu: el denunţă orice concepţie reactivă cu privire la artă. Atunci când Aristotel înţelegea tragedia ca pe o purgaţie medicală ori ca pe o sublimare morală, el îi atribuia un interes, însă un interes care se confunda cu acela al forţelor reactive. Atunci când Kant detaşează interesul de orice fel de interes, chiar şi moral, el se plasează tot în punctul de vedere al reacţiilor unui spectator, dar ale unui spectator din ce în ce mai puţin înzestrat, care nu mai are pentru frumos decât o privire dezinteresată. Atunci când Schopenhauer îşi elaborează teoria despre dezinteresare, după propria sa mărturisire el nu face decât să generalizeze o experienţă personală, experienţa tânărului asupra căruia arta (ca asupra altora sportul) are efectul unui calmant sexual [82]. Mai mult ca oricând, întrebarea lui Nietzsche se impune: *Cine* priveşte frumosul într-un mod dezinteresat? În continuare arta e judecată din punctul de vedere al spectatorului, şi încă al unui spectator din ce în ce mai puţin artist. Nietzsche cere o estetică a creaţiei, estetica lui Pygmalion. Dar de ce totuşi, tocmai din acest punct de vedere,

81. *NF.*
82. *GM*, III, 6.

apare arta ca stimulând voinţa de putere? De ce are voinţa de putere nevoie de un excitant, tocmai ea, care nu are nevoie de motivaţie, de scop şi de reprezentare? Pentru că nu se poate defini ca afirmativă decât raportându-se la nişte forţe active, la o viaţă activă. Afirmaţia este produsul unei gândiri care presupune o viaţă activă ca pe propria-i condiţie şi ca pandantul ei. După Nietzsche, încă nu s-a înţeles ce înseamnă cu adevărat viaţa unui artist: activitatea acestei vieţi slujind drept stimulent afirmaţiei conţinute în opera de artă însăşi, voinţa de putere a artistului ca atare.

Cel de-al doilea principiu al artei e următorul: arta este cea mai înaltă putere a falsului, ea glorifică „lumea ca eroare", sanctifică minciuna, face din voinţa de a înşela un ideal superior[83]. Acest al doilea principiu aduce, într-o oarecare măsură, reciproca celui dintâi; ceea ce este activ în viaţă nu poate fi efectuat decât în raport cu o afirmaţie mai profundă. Activitatea vieţii este asemeni unei puteri a falsului – a înşela, a disimula, a uimi, a seduce. Dar pentru a fi efectuată, această putere a falsului trebuie să fie selectată, dublată şi repetată, ridicată, deci, la o putere mai mare. Puterea falsului trebuie potenţată până la nivelul unei *voinţe* de a înşela, voinţă artistă, singura capabilă să rivalizeze cu idealul ascetic şi să se opună cu succes acestui ideal [84]. Arta tocmai asta şi face, scorneşte minciuni care ridică falsul la această mai mare putere afirmativă, face din voinţa de a înşela ceva care se afirmă prin puterea falsului. *Aparenţa*, pentru artist, nu mai înseamnă negarea realului în lumea prezentă, ci tocmai această selecţie, aceste corectare, această dublare, această afirmare [85]. Şi atunci, adevărul capătă, poate, o nouă semnificaţie. Adevărul e aparenţa. Adevăr înseamnă efectuarea puterii, ridicarea la o putere mai mare. La Nietzsche, noi, artiştii = noi, căutătorii cunoaşterii şi ai adevărului = noi, inventatorii de noi posibilităţi ale vieţii.

---

83. *CU* (proiect de prefaţă, 6): „Nu lumea ca lucru în sine (aceasta e goală, goală de sens şi demnă de un râs homeric!), ci lumea ca eroare este atât de bogată în semnificaţii, atât de profundă, atât de miraculoasă". – *VP*, I, 453: „Arta ne-a fost dată ca să ne împiedice să murim de pe urma adevărului"; – *GM*, III, 25: „arta, în care tocmai *minciuna* este sacralizată, iar *voinţa de înşelăciune* are de partea ei conştiinţa împăcată, este din principiu în mai mare măsură opusă idealului ascetic decât ştiinţa...".

84. *GM*, III, 25.

85. *Am. id.*, „Raţiunea în filosofie", 6: „Aici, *aparenţa* înseamnă realitatea repetată, încă o dată, dar sub formă de selecţie, de dublare, de corecţie. Artistul tragic nu este un pesimist, el spune *da* la tot ce e problematic şi înspăimântător, este dionisiac".

15) *Noua imagine a gândirii*

Imaginea dogmatică a gândirii apare în trei teze esențiale: 1° Ni se spune că gânditorul, în calitatea sa de gânditor, vrea și iubește *adevărul* (veracitatea gânditorului); că gândirea, în calitatea ei de gândire, posedă sau conține în mod formal adevărul (ineitatea* ideii, caracterul *a priori* al conceptelor); că a gândi reprezintă exercitarea naturală a unei facultăți, că este, deci, suficient să gândești „cu adevărat“ pentru a gândi și adevărat (natura justă a gândirii, bunul-simț universal împărtășit); 2° Ni se mai spune, de asemenea, că suntem deturnați de la adevăr, dar de niște forțe străine gândirii (corpul, pasiunile, interesele sensibile). Pentru că nu suntem, vai doar niște ființe cugetătoare, noi cădem în eroare, luăm falsul drept adevărat. *Eroarea*: acesta ar fi singurul efect, în gândirea ca atare, al forțelor exterioare ce se opun gândirii; 3° Ni se mai spune, în fine, că ne este de-ajuns o *metodă* pentru a ajunge să gândim bine, să gândim cu adevărat. Metoda este un artificiu, prin intermediul căruia noi însă regăsim natura gândirii, aderăm la această natură și conjurăm efectul forțelor străine care o alterează și ne abat pe căi greșite. Prin metodă, noi conjurăm eroarea. Contează prea puțin momentul și locul în care aplicăm metoda: ea ne face să pătrundem pe tărâmul a „ceea ce este valabil oricând și oriunde“.

Cel mai ciudat în această imagine a gândirii este modul în care adevărul apare conceput ca un universal abstract. Niciodată nu există o raportare la forțele reale care *fac* gândirea, niciodată gândirea însăși nu este raportată la forțele reale pe care ea le presupune *ca gândire*. Niciodată adevărul nu este raportat la ceea ce el presupune. Or, nu există adevăr care, mai înainte de a fi adevăr, să nu fie efectuarea unui sens și înfăptuirea unei valori. Adevărul, ca și concept, este total nedeterminat. Totul depinde de valoarea și de sensul a ceea ce noi gândim. Avem întotdeauna adevărurile pe care le merităm în funcție de sensul a ceea ce noi concepem și de valoarea a ceea ce credem. Căci un sens ce poate fi gândit sau care este gândit este efectuat întotdeauna în măsura în care forțele care îi corespund în gândire mai pun stăpânire și pe altceva, iau în posesie și ceva din afara gândirii. Este clar că gândirea nu gândește vreodată prin ea însăși, așa cum nici adevărul nu-l găsește prin ea însăși. Adevărul unei gândiri trebuie să fie interpretat și evaluat după forțele sau după puterea care o determină să gândească, și anume să gândească mai curând un anumit lucru

* Fr. *innéité* = calitatea de-a fi înnăscut, congenital (*n.r.*).

decât altul. Atunci când ni se vorbeşte despre adevărul „pur şi simplu“, despre adevăr aşa cum este el în sine, pentru sine şi chiar pentru noi, noi trebuie să întrebăm ce forţe se ascund în gândirea acelui adevăr, deci care îi sunt sensul şi valoarea. Fapt tulburător: adevărul conceput ca universal abstract, gândirea concepută ca *ştiinţă pură* n-au făcut niciodată rău cuiva. Fapt este că ordinea prestabilită şi valorile instituite îşi află neîncetat în ele cel mai bun sprijin. „Dar «adevărul» despre care vorbesc aşa de mult profesorii noştri pare a fi, desigur, o natură mai nepretenţioasă, de care n-are a se teme nici o dezordine şi extraordine: o creatură comodă şi de treabă, care dă asigurări iar şi iar tuturor autorităţilor existente că nimeni nu va avea necazuri din pricina lui; nu-i totuşi decât «ştiinţă pură» [86].“ Iată ce ascunde imaginea dogmatică despre gândire: activitatea forţelor instituite care determină gândirea ca ştiinţă pură, activitatea puterilor instaurate care se exprimă ideal în adevărul aşa cum este el în sine. Ciudata declaraţie a lui Leibniz continuă să apese asupra filosofiei: să producem adevăruri noi, dar mai ales „fără a răsturna simţămintele încetăţenite“. Şi de la Kant până la Hegel l-am văzut pe filosof rămânând, până la urmă, un personaj extrem de civilizat şi de pios, căruia îi place să confunde scopurile culturii cu binele religiei, al moralei şi al statului. Ştiinţa s-a autobotezat „critică“ pentru că făcea să compară în faţa propriei sale instanţe puterile lumii, dar numai ca să le dea ceea ce le datora, confirmarea adevărului aşa cum este acesta în sine, pentru sine şi pentru noi [87].

O nouă imagine a gândirii înseamnă, în primul rând, următorul lucru: nu adevărul este elementul gândirii. Elementul gândirii sunt sensul şi valoarea. Categoriile gândirii nu sunt adevăratul şi falsul, ci *nobilul şi meschinul, înaltul şi josnicul*, în funcţie de natura forţelor care pun stăpânire pe gândirea însăşi. Atât în materie de adevăr, cât şi în materie de fals, noi avem întotdeauna partea pe care o merităm: există adevăruri ale josniciei, adevăruri care sunt ale sclavului. Invers, cele mai înalte gânduri ale noastre lasă loc falsului; mai mult chiar, ele nu renunţă niciodată să facă din fals o mare putere, o putere afirmativă şi artistă, care îşi află efectuarea, verificarea şi devenirea spre adevăr în opera de artă [88]. De aici derivă o a doua consecinţă: starea negativă a gândirii nu este

86. *Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator“, 3.

87. *Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator“, 3, 4, 8.

88. *OO*, 146: „Artistul are, în privinţa cunoaşterii adevărului, o moralitate mai scăzută decât gânditorul: el nu vrea să renunţe cu nici un preţ la interpretările strălucitoare şi profunde ale vieţii...“.

eroarea. Inflația conceptului de eroare în filosofie demonstrează persistența imaginii ei dogmatice. Conform acesteia, tot ce se opune, de fapt, gândirii nu are efect decât asupra gândirii ca atare: acela de a o induce în eroare. Conceptul de eroare ar exprima, prin urmare, de drept, tot ce i se poate întâmpla gândirii mai rău, adică starea unei gândiri separate de adevăr. Şi aici, o dată în plus, Nietzsche acceptă problema aşa cum este ea pusă *de drept*. Dar tocmai caracterul foarte puțin serios al exemplelor invocate curent de către filosofi pentru a ilustra eroarea (a spune „Bună ziua, Theaithetos!" când îl întâlneşti pe Théodorus, a spune 3 + 2 = 6) demonstrează îndeajuns că acest concept de eroare nu este altceva decât o extrapolare a unor situații de fapt ele însele puerile, artificiale şi groteşti. Căci cine poate spune 3 + 2 = 6, dacă nu un elev din clasele primare? Cine poate spune „Bună ziua, Theaithetos!", dacă nu un miop sau o persoană distrată? Gândirea adultă şi aplicată are alți duşmani, nişte stări negative cu mult mai profunde. Prostia este o structură a gândirii ca atare: ea nu este un mod de a te înşela, ci exprimă de drept nonsensul din sânul gândirii. Prostia nu este o eroare şi nici o urzeală de erori. Cunoaştem gândiri imbecile, discursuri imbecile care sunt alcătuite pe de-a-ntregul din adevăruri; dar aceste adevăruri sunt joase, sunt cele ale unui suflet josnic, greoi şi de plumb. *Prostia şi, mai profund, lucrul căruia ea îi este simptom: un mod josnic de a gândi.* Iată ce exprimă, de drept, starea unui spirit dominat de forțe reactive. Atât în materie de adevăr, cât şi în materie de eroare, gândirea stupidă nu descoperă decât ceea ce este mai josnic, erorile josnice şi adevărurile josnice care traduc triumful sclavului, domnia valorilor meschine şi puterea unei ordini instituite. Nietzsche, aflat în luptă cu epoca sa, nu încetează să denunțe: De câtă josnicie este nevoie ca să poți spune cutare lucru, ca să poți gândi cutare lucru!

Conceptul de adevăr nu poate fi determinat decât în funcție de o tipologie pluralistă. Iar tipologia începe cu o topologie. Este vorba de a şti cărei *regiuni* îi aparțin anumite erori şi anumite adevăruri, care e *tipul* lor, *cine* le formulează şi le concepe. A supune adevărul probei josnicului, dar şi falsul probei înaltului: aceasta este sarcina cu adevărat critică şi singurul mijloc de a ne recunoaşte în „adevăr". Atunci când cineva întreabă la ce serveşte filosofia, răspunsul trebuie să fie unul agresiv, deoarece întrebarea se vrea ironică şi muşcătoare. Filosofia nu serveşte nici statului şi nici bisericii, care au alte griji. Ea nu slujeşte nici unei puteri instituite. Filosofia serveşte la a *supăra*. O filosofie care nu supără şi nu contrariază pe nimeni nu este filosofie. Rolul ei este să

dăuneze prostiei, ea face din prostie ceva de ruşine[89]. Nu are decât o singură folosinţă: să denunţe josnicia de gândire sub toate formele ei. Există vreo disciplină, în afara filosofiei, care să-şi propună criticarea tuturor mistificărilor, indiferent care le-ar fi sursa şi scopul? Să denunţe toate ficţiunile fără de care forţele reactive n-ar reuşi să triumfe? Să denunţe, în mistificare, acel amestec de josnicie şi prostie care formează inclusiv surprinzătoarea complicitate dintre victime şi făptaşi? Să facă, în sfârşit, din filosofie ceva agresiv, activ şi afirmativ? Să creeze oameni liberi, altfel spus nişte oameni care să nu confunde ţelurile culturii cu beneficiul statului, al moralei sau al religiei? Să combată resentimentul şi conştiinţa încărcată care ne ţin loc de gândire? Să înfrângă negativul şi falsele lui prestigii? Cine are interes în toate acestea, cu excepţia filosofiei? Filosofia înţeleasă sub forma criticii ne spune cel mai clar despre ea însăşi: întreprindere de demistificare. Şi să nu ne mai grăbim să proclamăm, din acest punct de vedere, eşecul filosofiei. Oricât de mari vor fi fiind prostia şi josnicia, ele ar fi încă şi mai mari dacă n-ar mai exista un dram de filosofie care să împiedice, în fiece epocă, ca ele să meargă până unde ar vrea, care să le interzică, fie şi din auzite, să fie atât de stupide şi atât de josnice cât ar vrea fiecare în parte. Există anumite excese care le sunt interzise, dar cine le interzice în afara filosofiei? Cine le sileşte să se mascheze, să arboreze aere nobile şi inteligente, aere de gânditor? Există, desigur, o mistificare propriu-zis filosofică; o dovedesc imaginea dogmatică despre gândire şi caricatura criticii. Dar mistificarea filosofiei începe exact din momentul când aceasta renunţă la rolul său... demistificator şi îşi dă acordul puterilor instituite: atunci când ea încetează să mai dăuneze prostiei şi să denunţe josnicia. Este adevărat, spune Nietzsche, că filosofii au devenit astăzi nişte *comete*[90]. De la Lucreţiu şi până la filosofii

---

89. *Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator", 8: „... s-ar putea spune ceea ce Diogene, când lăudai un filosof, obiecta la rândul său: «Oare ce mare scofală a făcut, din moment ce s-a ocupat atâta vreme cu filosofia şi încă n-a *supărat* pe nimeni?» Da, aşa ar trebui să sune epitaful filosofiei universitare: «N-a supărat pe nimeni»". – *GS*, 328: filosofii antici au ţinut o predică împotriva prostiei, „să nu hotărâm aici dacă această predică împotriva prostiei are temeiuri mai bune în favoarea ei decât acea predică împotriva egoismului; sigur este însă că i-a răpit prostiei conştiinţa împăcată – aceşti filosofi i-au *dăunat* prostiei!"

90. *NF – Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator", 7: „Natura pătrunde în filosof ca o săgeată în oameni, ea nu ţinteşte, dar speră că săgeata va rămâne agăţată undeva".

secolului al XVIII-lea, noi trebuie să observăm aceste comete, să le urmăm dacă se poate, să le regăsim drumul fantastic. Filosofii-cometă au ştiut să facă din pluralism o artă de a gândi, o artă critică. Au ştiut să le spună oamenilor ce ascundea conştiinţa lor încărcată şi resentimentul lor. Au ştiut să opună valorilor şi puterilor instituite fie şi doar imaginea unui om liber. După Lucreţiu, cum mai este, oare, posibil să se pună întrebarea: la ce serveşte filosofia?

Este posibil, deoarece imaginea filosofului este în mod constant falsificată. Se face din el un înţelept, când el nu este decât prietenul înţelepciunii, prieten într-un sens ambiguu, altfel spus anti-înţeleptul, cel care trebuie să se deghizeze în mantia înţelepciunii pentru a putea să supravieţuiască. Se face din el un prieten al adevărului, când el este tocmai cel care supune adevărul probei celei mai dure, din care adevărul iese tot atât de dezmembrat ca şi Dionysos: este vorba de proba sensului şi a valorii. Imaginea filosofului este falsificată de toate deghizările lui necesare, dar şi de toate trădările care fac din el filosoful religiei, filosoful statului, colecţionarul valorilor instituite, funcţionarul istoriei. Autentica imagine a filosofului nu i-a supravieţuit celui care a ştiut s-o incarneze, pentru o vreme, epocii sale. Trebuie ca ea să fie reluată, reanimată, trebuie ca ea să-şi găsească un nou câmp de activitate în epoca următoare. Dacă sarcina critică a filosofiei nu este reluată în mod activ în fiece epocă, filosofia moare, şi o dată cu ea imaginea filosofului şi imaginea omului liber. Prostia şi josnicia nu încetează să formeze noi aliaje. Prostia şi josnicia sunt întotdeauna cele ale timpului nostru, ale contemporanilor noştri, sunt propria noastră prostie şi propria noastră josnicie [91]. Spre deosebire de conceptul atemporal de eroare, josnicia nu se desparte de timp, altfel spus de acest transport al prezentului, de această actualitate în care ea se înscrie şi se mişcă. Tocmai de aceea şi are filosofia, cu timpul, o relaţie esenţială: întotdeauna împotriva timpului său, critic al lumii actuale, filosoful creează concepte care nu sunt nici eterne şi nici istorice, ci intempestive şi inactuale. Opoziţia prin care se realizează filosofia este aceea a inactualului faţă de actual, a intempestivului faţă de „timpul nostru“ [92]. Iar în intempestiv există ade-

---

91. *AC*, 38: „La fel cu orice clarvăzător, sunt de-o mare toleranţă faţă de trecut, ceea ce înseamnă de o generoasă înfrânare... Însă sentimentul meu se schimbă brusc, iese la suprafaţă imediat ce intru în epoca modernă, în epoca noastră“.

92. *Cons. in.*, I, „Despre foloasele şi daunele istoriei pentru viaţă“, Prefaţă.

văruri mai durabile decât toate adevărurile istorice şi eterne laolaltă: adevărurile timpului ce va să vină. A gândi activ înseamnă „a acționa într-un mod inactual, deci împotriva timpului şi, tocmai prin asta, asupra timpului, în favoarea (sper) unui timp ce va să vină[93]". Lanțul filosofilor nu este lanțul veşnic al înțelepților, şi cu atât mai puțin înlănțuirea istoriei, ci un lanț rupt, sucesiunea cometelor, discontinuitatea şi repetiția lor care nu se reduc nici la eternitatea cerului pe care îl traversează, nici la istoricitatea pământului pe care îl survolează. Nu există filosofie eternă şi nici filosofie istorică. Şi eternitatea, şi istoricitatea filosofiei se reduc la un singur lucru: filosofia, întotdeauna intempestivă, intempestivă în fiece epocă.

Plasând gândirea în elementul sensului şi al valorii, făcând din gândirea activă o critică a prostiei şi a josniciei, Nietzsche propune o nouă imagine a gândirii. Aceea conform căreia a gândi nu constituie niciodată exercițiul natural al unei facultăți. Niciodată gândirea nu gândeşte de una singură şi prin ea însăşi; dar tot niciodată nu este ea nici doar tulburată de nişte forțe care i-ar rămâne exterioare. Actul de a gândi depinde de forțele care se înstăpânesc asupra gândirii. Atâta timp cât gândirea ne e ocupată de forțele reactive, atâta timp cât ea îşi află sensul în forțele reactive, se impune să recunoaştem că nu gândim încă. A gândi desemnează activitatea gândirii; însă gândirea are propriile ei moduri de a fi inactivă, se poate chiar întrebuința în totalitate şi din toate forțele ei în acest sens. Ficțiunile prin intermediul cărora forțele reactive triumfă formează treapta cea mai de *jos* a gândirii, modul în care ea rămâne inactivă şi se întrebuințează pentru a nu gândi. Atunci când Heidegger anunță: noi nu gândim încă, una dintre originile acestei teme se găseşte la Nietzsche. Noi aşteptăm forțele capabile să transforme gândirea în ceva activ, activ în mod absolut, puterea capabilă s-o transforme într-o afirmație. A gândi, ca activitate, reprezintă întotdeauna o a doua putere a gândirii; nu exercitarea naturală a unei facultăți, ci un nemaivăzut eveniment în gândirea însăşi, pentru gândirea însăşi. A gândi este o *n*-a putere a gândirii. Mai trebuie, desigur, şi ca ea să fie ridicată la această putere, să devină „uşoara", „afirmativa", „dansatoarea". Or, ea nu va reuşi să atingă vreodată această putere dacă nişte forțe nu vor exercita o violență asupra ei. Este nevoie ca o violență să fie exercitată asupra gândirii în calitatea ei de gândire, trebuie ca o putere să *o silească să gândească*, s-o arunce într-o devenire activă. Această constrângere,

93. *Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator", 3-4.

acest dresaj este ceea ce Nietzsche numeşte „Cultură". Cultura, după Nietzsche, este mai presus de orice dresaj şi selecţie[94]. Ea exprimă violenţa forţelor care se instăpânesc asupra gândirii pentru a o preschimba în ceva activ, în ceva afirmativ. – Nu vom putea înţelege acest concept de cultură decât surprinzând toate modurile în care el se opune metodei. Metoda presupune întotdeauna o bună voinţă a gânditorului, „o decizie premeditată". Cultura, din contră, este o violenţă la care gândirea este supusă, o formare a gândirii sub acţiunea unor forţe selective, un dresaj care pune în joc întregul inconştient al gânditorului. Grecii nu vorbeau de metodă, ci de *paideia*; ei ştiau că gândirea nu gândeşte plecând de la o bună voinţă, ci în virtutea unor forţe care se exercită asupra ei pentru a o constrânge să gândească. Până şi Platon continua, încă, să facă o deosebire între ceea ce ne forţează să gândim şi ceea ce lasă gândirea inactivă; iar în mitul cavernei, el subordona *paideia*, violenţei pe care o îndură un prizonier fie pentru a ieşi din cavernă, fie pentru a se întoarce în ea[95]. Tocmai această idee a unei violenţe selective a culturii este cea pe care Nietzsche o regăseşte într-o serie de texte celebre. „Uitaţi-vă numai în vechiul nostru cod de procedură penală şi veţi vedea de câtă osteneală e nevoie pe lume pentru a creşte un «popor de gânditori»...": până şi de suplicii este nevoie într-un astfel de scop. „A învăţa să gândeşti: în şcolile noastre această noţiune s-a pierdut în totalitate..." „Oricât de ciudat ar putea să ne pară, tot ce există şi a existat vreodată pe pământ în materie de libertate, de fineţe, de îndrăzneală, de dans şi de magistrală siguranţă n-a putut înflori vreodată decât sub tirania legilor arbitrare"[96].

Există, fără îndoială, şi ironie în aceste texte: „poporul de gânditori" despre care vorbeşte Nietzsche nu este poporul grec, ci

94. *Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator", 6. – *VP*, IV.

95. Platon, *Republica*, VII: cf. nu numai mitul cavernei, ci şi celebrul pasaj despre „degete" (distincţia dintre ceea ce ne obligă să gândim şi ceea ce nu ne obligă să gândim) – Platon dezvoltă atunci o imagine a gândirii foarte diferită de cea care apare în alte texte. Aceste alte texte ne înfăţişează o concepţie deja dogmatică: gândirea ca iubire şi dorinţă de adevăr, de frumos şi de bine. N-ar fi oare cazul să opunem, la Platon, aceste două imagini ale gândirii, numai a doua fiind excesiv de socratică? N-ar fi ceva de felul a ceea ce Nietzsche vrea să spună atunci când sfătuieşte: „Încercaţi să-l caracterizaţi pe Platon fără Socrate"? (cf. *NP*).

96. *GM*, II, 3. – *Am. id.*, „Ceea ce nemţii sunt pe cale să piardă", 7. – *BR*, 188.

se întâmplă să fie poporul german. Şi, totuşi, unde e ironia? *Nu* în ideea că gândirea nu ajunge să gândească decât sub acţiunea unor forţe ce o violentează. *Nu* în ideea despre cultură ca dresaj violent. Ironia se manifestă, mai degrabă, în îndoiala cu privire la devenirea culturii. Începem ca greci şi sfârşim ca germani. În mai multe pasaje ciudate, Nietzsche atrage atenţia asupra acestei dezamăgiri a lui Dionysos şi a Ariadnei: să te găseşti în faţa unui german atunci când voiai un grec [97]. – Activitatea generică a culturii are un ţel final: să-l formeze pe artist, pe filosof [98]. Întreaga ei violenţă selectivă este pusă în slujba acestui scop; „În prezent mă ocup de o specie de om a cărei teleologie să-l conducă ceva mai sus decât binele unui stat“ [99]. Principalele activităţi culturale ale bisericilor şi ale statelor alcătuiesc mai curând lungul martirolog a culturii înseşi. Iar atunci când un stat favorizează cultura, „el n-o favorizează decât pentru a se favoriza pe sine însuşi, şi niciodată nu concepe că ar putea să existe vreun ţel superior binelui său şi existenţei sale“. Totuşi, pe de altă parte, confundarea activităţii culturale cu binele statului se bazează pe ceva real. Activitatea culturală a forţelor active riscă, în orice clipă, să fie deturnată de la sensul ei: se poate întâmpla tocmai ca ea să treacă în beneficiul forţelor reactive. Se întâmplă ca această violenţă a culturii să fie preluată de biserică sau de stat pentru înfăptuirea unor scopuri ce le sunt proprii. Această violenţă, se întâmplă ca forţele reactive s-o deturneze de la cultură, s-o transforme într-o forţă reactivă, într-un mijloc de îndobitocire în plus, de înjosire a gândirii. Se întâmplă ca ele să confunde violenţa culturii cu propria lor violenţă, cu propria lor forţă [100]. Nietzsche numeşte acest proces „degenerescenţa culturii“. În ce măsură este ea inevitabilă, în ce măsură e evitabilă, din ce motive

---

97. Cf. a) *VP*, II, 226: „În acel moment, Ariadna îşi pierdu cumpătul... : «Dar, domnule, vorbiţi germana ca un porc! – Germana, spusei fără să mă supăr, nimic altceva decât germana...»“; b) *CU*, proiect de prefaţă, 10: „În faţa mea apăru Dumnezeu, divinitatea pe care o cunoşteam de vreme îndelungată, şi începu să spună: «Ei bine, vânătorule de şoareci, ce faci aici? Tu, care eşti jumătate iezuit, jumătate muzician, şi aproape german?»“; c) Ne amintim, de asemenea, că superbul poem *Tânguirea Ariadnei* este atribuit, în *Zarathustra*, *Vrăjitorului*; dar vrăjitorul este un mistificator, un „falsificator de bani“ al culturii.

98. *Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator“, 8.

99. *Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator“, 4.

100. *Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator“, 6.

şi cu ce mijloace, vom afla mai târziu. Oricum ar sta, însă, lucrurile în această privinţă, Nietzsche subliniază astfel ambivalenţa culturii: din greacă, ea devine germană...

Ceea ce revine la a spune, o dată în plus, cât de mult noua imagine a gândirii implică nişte raporturi de forţă extrem de complexe. Teoria gândirii depinde de o tipologie a forţelor. Şi aici însă tipologia începe cu o topologie. A gândi depinde de anumite coordonate. Avem adevărurile pe care le merităm în funcţie de locul în care ne ducem viaţa, de ora la care veghem, de mediile pe care le frecventăm. Nu există idee mai falsă decât aceea că putem scoate adevărul din fântână. Nu găsim adevărurile decât acolo unde ele se află, la ora şi în elementul care le e propriu. Orice adevăr este adevărul unui element, al unei ore şi al unui loc: minotaurul nu iese niciodată din labirint [101]. Nu vom începe să gândim atâta timp cât nu vom fi siliţi să ne ducem acolo unde se găsesc adevărurile care dau de gândit, acolo unde activează forţele care fac din gândire ceva activ şi afirmativ. Nu de o metodă este nevoie ci de o *paideia*, de o formare, de o cultură. Metoda, în general, reprezintă un mijloc de a ne scuti să mergem într-un anumit loc sau de a ne păstra posibilitatea de a ieşi din el (firul din labirint). „Iar noi, noi vă implorăm insistent, atârnaţi-vă de acest fir!" Nietzsche spune: trei anecdote sunt suficiente pentru a defini viaţa unui gânditor [102]. Fără îndoială, una pentru loc, una pentru oră, una pentru element. Anecdota este pentru viaţă ceea ce aforismul este pentru gândire: ceva care se cere interpretat. Empedocle şi vulcanul său, iată o anecdotă de gânditor. Înaltul crestelor şi peşterile, labirintul; miezul nopţii-amiaza; elementul aerian, alcyonian, dar şi elementul rarefiat a ceea ce e subteran. Nouă ne revine datoria de a merge în locurile extreme, la ceasurile extreme, acolo unde trăiesc şi răsar adevărurile cele mai înalte şi cele mai adânci. Locurile gândirii sunt zonele tropicale, bântuite de omul tropical. În nici un caz zonele temperate şi nici omul moral, metodic şi moderat [103].

101. *VP*, III, 408.
102. *NF*.
103. *BR*, 197.

# Capitolul IV

## De la resentiment la conştiinţa încărcată

### 1) *Reacţiune şi resentiment*

În stare normală şi de sănătate, forţele reactive au întotdeauna rolul de a limita acţiunea. Ele o divizează, o întârzie şi o îngreunează în funcţie de altă acţiune căreia îi suportăm efectul. Invers însă, forţele active fac să explodeze creaţia: ele o precipită într-un moment ales, într-un moment favorabil, într-o direcţie determinată, pentru o sarcină de adaptare rapidă şi precisă. Aşa se formează o *ripostă*. Tocmai de aceea şi poate Nietzsche să spună: „Adevărata reacţiune este aceea a acţiunii [1]". Din acest punct de vedere, tipul activ nu este un tip care conţine doar forţe active; el exprimă raportul „normal" dintre o reacţie care întârzie acţiunea şi o acţiune care grăbeşte reacţia. Despre stăpân se spune că reacţionează tocmai pentru că îşi acţionează el însuşi reacţiile. Tipul activ înglobează, aşadar, forţele reactive, aflate însă într-o asemenea stare încât se definesc printr-o capacitate de a se supune şi de a fi acţionate. Tipul activ exprimă un raport între forţele active şi forţele reactive de aşa natură încât cele din urmă sunt ele însele acţionate.

Înţelegem, atunci, că nu este de-ajuns o reacţie pentru a se ajunge la resentiment. Resentimentul desemnează un tip în care forţele reactive triumfă asupra forţelor active. Or, ele nu pot să triumfe decât într-un singur mod: încetând a mai fi acţionate. Mai presus de orice, nu trebuie să definim resentimentul prin forţa unei reacţii. Dacă ne întrebăm ce este omul resentimentului, nu trebuie să uităm următorul principiu: acesta nu re-acţionează. Iar cuvântul *resentiment* ne oferă o indicaţie foarte precisă: *reacţia încetează a mai fi acţionată, devenind ceva simţit.* Forţele reactive triumfă asupra forţelor active pentru că se sustrag acţiunii acestora. În acest punct, însă, apar două întrebări: 1° În ce fel triumfă ele, cum se sustrag

---

1. *GM*, I, 10.

ele? Care este mecanismul acestei „boli"? 2° Şi, invers, în ce fel sunt forţele reactive acţionate normal? *Normal* nu înseamnă aici frecvent, ci, dimpotrivă, normativ şi rar. Care este definiţia acestei norme, a acestei „sănătăţi"?

2) *Principiul resentimentului*

Freud expune, deseori, o schemă a vieţii pe care el o numeşte „ipoteza topică". Nu un acelaşi sistem primeşte o excitaţie şi păstrează o urmă durabilă a ei: un acelaşi sistem n-ar putea să conserve cu fidelitate transformările pe care le suportă şi să ofere, în acelaşi timp, o receptivitate mereu proaspătă. „Vom presupune deci că un sistem exterior al aparatului primeşte excitaţiile perceptibile, dar nu reţine nimic din ele, nu are, prin urmare, memorie, şi că în spatele acestui sistem se găseşte un altul care transformă excitaţia momentană a celui dintâi în urme durabile." Aceste două sisteme sau înregistrări corespund distincţiei dintre conştiinţă şi inconştient: „Amintirile noastre sunt prin însăşi natura lor inconştiente"; şi invers: „Conştiinţa apare acolo unde se opreşte urma mnemică". Iată de ce formarea sistemului conştient trebuie privită ca rezultatul unei evoluţii: la graniţa dintre afară şi înăuntru, dintre lumea interioară şi lumea exterioară, „se va fi format un înveliş atât de elastic de pe urma excitaţiilor pe care le primea neîncetat, încât va fi căpătat nişte proprietăţi ce-l fac apt doar să primească noi excitaţii", el neconservând din obiecte decât o imagine nemijlocită şi modificabilă a lor, total deosebită de urma durabilă şi chiar imuabilă din sistemul inconştient [2].

Această ipoteză topică, Freud este departe de a o asuma în totalitate şi de a o accepta fără restricţii. Cert este că toate elementele acestei ipoteze pot fi regăsite la Nietzsche. Nietzsche deosebeşte două sisteme ale aparatului reactiv: conştiinţa şi inconştientul [3]. Inconştientul reactiv se defineşte prin urmele mnemice, prin amprentele durabile. Este un sistem digestiv, vegetativ şi ruminant, care exprimă „imposibilitatea pur pasivă de a se sustrage impresiei,

2. Freud, *Science des rêves* [Interpretarea viselor] (tr. fr., pp. 442-443); articolul despre „inconştient" din 1915 (cf. *Métapsychologie*) [*Scrieri metapsihologice din 1915*]; *Dincolo de principiul plăcerii*.

3. *GM*, II, 1 şi I, 10. – Se cuvine remarcat faptul că, la Nietzsche, există mai multe feluri de inconştient: activitatea este prin însăşi natura ei inconştientă, însă acest inconştient nu trebuie să fie confundat cu cel al forţelor reactive.

o dată aceasta primită". Şi, fără îndoială, chiar şi în această digestie fără sfârşit, forţele reactive execută o sarcină care le este repartizată: să se fixeze pe amprenta de neşters, să ocupe urma. Cum să nu remarci însă insuficienţa acestei prime categorii de forţe reactive? Niciodată o adaptare n-ar fi posibilă dacă aparatul reactiv n-ar mai dispune şi de un alt sistem de forţe. Este nevoie de un alt sistem, în care reacţia să înceteze a mai fi o reacţie la urme, pentru a deveni reacţie la excitaţia prezentă sau la imaginea nemijlocită a obiectului. Această a doua categorie de forţe reactive nu se separă de conştiinţă: este un înveliş mereu reînnoit al unei receptivităţi mereu proaspete, un mediu în care „există permanent loc disponibil pentru lucrurile noi". Ne amintim că Nietzsche voia să readucă conştiinţa la o modestie necesară: originea, natura şi funcţia ei sunt exclusiv reactive. Există însă şi o relativă nobleţe a conştiinţei. Cea de-a doua categorie de forţe reactive ne arată sub ce forme şi în ce condiţii poate fi acţionată reacţia: când nişte forţe reactive îşi iau ca obiect excitaţia din conştiinţă, atunci reacţia corespondentă devine ea însăşi ceva acţionat.

Mai trebuie, doar, ca aceste două sisteme sau două categorii de forţe reactive să fie separate. Mai trebuie şi ca urmele să nu invadeze conştiinţa. Este nevoie ca o forţă activă, distinctă şi delegată, să sprijine conştiinţa şi să-i reconstituie clipă de clipă prospeţimea, fluiditatea, elementul chimic mobil şi uşor. Această facultate activă supraconştientă este capacitatea de uitare. Eroarea psihologiei a fost aceea de a trata uitarea ca pe o determinare negativă, de a nu-i descoperi caracterul activ şi pozitiv. Nietzsche defineşte capacitatea de uitare astfel: „Uitarea nu este doar *vis inertiae*, cum cred spiritele superficiale, ea este mai curând o capacitate activă de frânare, pozitivă în cel mai strict sens al cuvântului", „un aparat de amortizare", „o forţă plastică, regeneratoare şi curativă"[4]. *În acelaşi timp, deci, se întâmplă ca reacţia să devină ceva acţionat, pentru că îşi ia ca obiect excitaţia din conştiinţă, şi ca reacţia la urme să rămâne în inconştient sub forma a ceva insensibil.* „... Tot ceea ce este trăit, aflat, absorbit de noi, ne pătrunde în conştiinţă în faza de digestie... la fel de puţin ca şi întregul proces foarte variat în care se desfăşoară hrănirea noastră trupească, aşa-numita «asimilare»... se întrevede deci de îndată că fără uitare n-ar putea exista nici fericire, nici seninătate, nici speranţă, nici mândrie, nici prezent."

4. *GM*, II, 1 şi I, 10. – Temă deja prezentă în *Cons. in.*, I, „Despre foloasele şi daunele istoriei pentru viaţă", 1.

Vom remarca însă imediat situația foarte specială a acestei facultăți: forță activă, ea este delegată de către activitate pe lângă forțele reactive. Ea serveşte drept „portăreasă" şi drept „supraveghetoare", împiedicând confundarea celor două sisteme ale aparatului reactiv. Forță activă, ea nu are decât o activitate funcțională. Emană din activitate, dar este izolată de aceasta. Iar pentru a reîmprospăta permanent conştiința, ea trebuie să împrumute constant energie de la cea de-a doua categorie de forțe reactive şi s-o transforme în propria ei energie pentru a o putea transmite conştiinței.

Tocmai de aceea, mai mult decât oricare alta, ea este supusă unor variații, unor tulburări ele însele funcționale, unor rateuri. „Omul în care acest aparat de frânare se strică şi se opreşte, poate fi asemuit (şi nu numai asemuit) unui dispeptic – «n-o mai scoate la capăt» cu nimic..." Să presupunem apariția unei defecțiuni a facultății de uitare: ceara conştiinței se întăreşte, excitația tinde să se confunde cu urma sa din inconştient, şi invers, reacția la urme urcă în conştiință şi o invadează. *În acelaşi timp, deci, se întâmplă ca reacția la urme să devină ceva sensibil şi reacția la excitație să înceteze a mai fi acționată.* Urmările sunt enorme: nemaiputând să acționeze o reacțiune, forțele active sunt private de condițiile materiale ale activității lor, nu mai au ocazia să-şi exercite activitatea, *sunt separate de ceea ce pot.* Vedem aşadar, în sfârşit, în ce fel triumfă forțele reactive asupra forțelor active: atunci când urma ia locul excitației în cadrul aparatului reactiv, reacțiunea însăşi ia locul acțiunii, reacțiunea triumfă asupra acțiunii. Or, este de admirat faptul că, în acest mod de a triumfa, totul se petrece efectiv între forțe reactive; forțele reactive nu triumfă formând o forță mai mare decât aceea a forțelor active. Chiar şi defecțiunea funcțională a facultății de uitare se trage din faptul că aceasta nu-şi mai găseşte într-o categorie de forțe reactive energia necesară pentru a refula cealaltă categorie şi a reîmprospăta, astfel, conştiința. *Totul se petrece între forțe reactive*: unele le împiedică pe celelalte să fie acționate, se distrug unele pe altele. Ciudată luptă subterană, care se desfăşoară pe de-a-ntregul în interiorul aparatului reactiv, având totuşi urmări asupra întregii activități. Regăsim definiția resentimentului: resentimentul este o reacțiune care în acelaşi timp devine sensibilă şi încetează a mai fi acționată. Formulă care defineşte boala în general; Nietzsche nu se mulțumeşte să spună că resentimentul este o boală – boala ca atare este o formă de resentiment [5].

5. *EH*, I, 6.

3) *Tipologia resentimentului*[6]

Primul aspect al resentimentul este, prin urmare, unul topologic: există o topologie a forţelor reactive; tocmai schimbarea lor de loc, deplasarea lor este cea care duce la constituirea resentimentului. Ceea ce-l caracterizează pe omul resentimentului este invadarea conştiinţei de către urmele mnemice, urcarea memoriei în conştiinţa însăşi. Şi fără îndoială că, prin asta, încă n-am spus totul despre memorie: va trebui să ne întrebăm cum este conştiinţa capabilă să-şi construiască o memorie pe măsura ei, o memorie acţionată şi aproape activă care nu se mai sprijină pe urme. La Nietzsche, la fel ca la Freud, teoria memoriei va fi, de fapt, teoria a două memorii[7]. Dar atâta timp cât ne menţinem la prima memorie, ne menţinem şi în limitele principiului pur al resentimentului; omul resentimentului este un câine, o specie de câine care nu reacţionează decât la urme (un copoi). El nu se interesează decât de urme: excitaţia confundându-se local, pentru el, cu urma, omul resentimentului devine incapabil de a-şi mai acţiona reacţiunea. – Dar această definiţie topologică trebuie să ne servească drept introducere la o „tipologie“ a resentimentului. Căci atunci când forţele

---

6. *Notă despre Nietzsche şi Freud:* Din cele spuse mai sus, se cuvine oare să tragem concluzia că Nietzsche va fi exercitat o influenţă asupra lui Freud? Conform spuselor lui Jones, Freud nega ferm acest lucru. Coincidenţa dintre ipoteza topică a lui Freud şi schema nietzscheană poate fi explicată suficient prin preocupările „energetice“ comune ambilor autori. De aceea se cuvine să fim cu atât mai sensibili la diferenţele fundamentale care separă operele lor. Ne putem imagina ce-ar fi gândit Nietzsche despre Freud: şi în cazul acestuia, el ar fi denunţat o concepţie mult prea „reactivă“ despre viaţa psihică, o necunoaştere a adevăratei „activităţi“, o neputinţă de a concepe şi de a provoca adevărata „transmutaţie“. Ne putem imagina cu atât mai uşor acest lucru cu cât Freud a numărat printre discipolii săi un nietzschean autentic. *Otto Rank* critica, la Freud, tocmai „ideea fadă şi ternă de sublimare“. El îi reproşa lui Freud că nu ştiuse să elibereze *voinţa* de conştiinţa încărcată şi de vinovăţie. Rank voia să se sprijine pe anumite forţe active ale inconştientului pe care freudismul le ignorase şi să înlocuiască sublimarea cu o voinţă *creatoare şi artistică.* Ceea ce îl făcea să afirme: sunt faţă de Freud ceea ce Nietzsche fusese faţă de Schopenhauer. Cf. Rank, *La volonté de bonheur* [Voinţa de fericire].

7. Această a doua memorie a conştiinţei se bazează pe *vorbire* şi se manifestă ca *facultate de a promite*: cf. *GM*, II, 1. – Şi la Freud există o memorie conştientă care depinde de nişte „urme verbale“, ce se deosebesc de urmele mnemice şi „corespund, probabil, unei înregistrări aparte“ (cf. *Inconştientul* şi *Eul şi sinele*).

reactive triumfă asupra forțelor active pe această cale, formează ele însele un tip. Vedem care este principalul simptom al acestui tip: o memorie prodigioasă. Nietzsche insistă asupra acestei neputințe de a uita ceva, asupra acestei facultăți de a nu uita nimic, asupra naturii profund reactive a acestei facultăți care trebuie privită din toate punctele de vedere [8]. Un tip, într-adevăr, este o realitate în același timp biologică, psihică, istorică, socială și politică.

Dar de ce este resentimentul *spirit al răzbunării*? Am putea crede că omul resentimentului se explică într-un mod accidental: dat fiind că va fi fost supus unei excitații prea puternice (o durere), el ar fi trebuit să renunțe la a mai reacționa, nefiind suficient de puternic pentru a da o ripostă. Ar simți, prin urmare, o dorință de răzbunare și, prin generalizare, ar vrea să exercite această răzbunare asupra întregii lumi. O astfel de interpretare este, însă, greșită; ea nu ține seama decât de cantități, de cantitatea de excitație primită care este comparată „obiectiv" cu cantitatea de forță a unui subiect receptiv. Or, ceea ce contează pentru Nietzsche nu este cantitatea de forță privită în mod abstract, ci un raport determinat din subiectul însuși între forțele de naturi diferite care-l compun: este ceea ce se numește un tip. Oricare ar fi forța excitației primite, oricare ar fi forța totală a subiectului însuși, omul resentimentului nu se servește de ea decât pentru a ocupa urma celeilalte, astfel încât el devine incapabil să acționeze și chiar să reacționeze la excitație. De aceea nici nu este nevoie ca el să fi fost supus unei excitații excesive. Așa ceva se poate întâmpla, dar nu este obligatoriu. El nu mai are nevoie să generalizeze pentru a ajunge să privească întreaga lume ca pe obiectul resentimentului său. În virtutea tipului său, omul resentimentului nu „reacționează": reacțiunea sa nu are limite, este simțită în loc de a fi acționată. Ea își atacă, prin urmare, obiectul, oricare ar fi acesta, ca pe un obiect pe care trebuie să se răzbune, care trebuie, tocmai, făcut să plătească pentru această întârziere infinită. *Excitația poate fi bună și frumoasă, și omul resentimentului să o resimtă ca atare:* ea poate foarte bine să nu depășească forța omului resentimentului, acesta poate foarte bine să dețină o cantitate de forță abstractă la fel de mare ca oricine altcineva. Acest lucru nu-l va face să resimtă în mai mică măsură obiectul corespondent ca pe o ofensă personală și ca pe un afront, pentru că el face obiectul răspunzător de propria sa neputință de a ocupa altceva decât urma acestuia, neputință calitativă și tipică. Omul resentimentului resimte orice ființă și orice lucru ca pe o

8. *GM*, I, 10 și II, 1.

insultă exact în măsura în care suportă efectul acestora. Frumusețea şi bunătatea îi apar obligatoriu ca nişte insulte la fel de mari ca o durere ori un necaz pe care le-ar suferi. „Omul nu se mai poate desprinde de nimic, nu mai poate face față nici unei situații – totul îl răneşte. Oamenii şi lucrurile pătrund amenințător de aproape, cele trăite ating prea adânc, amintirea este o rană care zvâcneşte[9]." Omul resentimentului este prin el însuşi o ființă chinuită: sclerozarea sau împietrirea conştiinței, rapiditatea cu care orice excitație înțepeneşte şi împietreşte în el, povara greutăților care îl invadează reprezintă, pentru el, tot atâtea suferințe atroce. Şi, mai profund, *memoria urmelor este duşmănoasă în ea însăşi şi prin ea însăşi.* Este veninoasă şi depreciativă, pentru că se agață de obiect pentru a-şi compensa propria neputință de a se sustrage urmelor excitației corespondente. Iată de ce răzbunarea resentimentului, chiar şi atunci când se realizează, nu este cu nimic mai puțin „spirituală", imaginară şi simbolică ca principiu. Această legătură esențială între răzbunare şi memoria urmelor nu este lipsită de asemănări cu complexul sadico-anal de la Freud. Nietzsche însuşi prezintă memoria ca pe o indigestie care nu se mai termină, iar tipul resentimentului ca pe un tip anal[10]. Această memorie intestinală şi înveninată este tocmai ceea ce Nietzsche numeşte păianjenul, tarantula, spiritul răzbunării... – Vedem unde vrea Nietzsche să ajungă: la elaborarea unei psihologii care să fie cu adevărat o tipologie, la fundamentarea psihologiei „în planul subiectului"[11]. Până şi posibilitățile unei vindecări vor fi subordonate transformării tipurilor (răsturnare şi transmutație).

4) *Caracteristicile resentimentului*

Nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare de expresia „spiritul răzbunării". *Spiritul* nu face din răzbunare o intenție, un scop nerealizat, ci, din contră, îi oferă răzbunării un mijloc. Nu vom înțelege aşa cum se cuvine resentimentul atâta timp cât nu vom

9. *EH*, I, 6.

10. *EH*, II, 1: „Spiritul german este o indigestie, el nu duce până la capăt nimic... Toate prejudecățile vin din măruntaie. – Fundul greu – am mai spus-o o dată – este adevăratul păcat împotriva Duhului Sfânt". – *GM*, I, 6: despre „debilitatea intestinală" a omului resentimentului.

11. Expresie curentă a lui Jung, atunci când acesta denunță caracterul „obiectivist" al psihologiei freudiene. Jung îl admiră, tocmai, pe Nietzsche pentru faptul de a fi situat, primul, psihologia pe planul subiectului, de a o fi conceput, cu alte cuvinte, ca pe o adevărată *tipologie.*

vedea în el altceva decât o *dorință* de răzbunare, o dorință de revoltă şi de triumf. Resentimentul, în principiul său topologic, antrenează o stare reală a forțelor: starea forțelor reactive care nu se mai lasă acționate, care se sustrag acțiunii forțelor active. El îi oferă răzbunării un mijloc: mijlocul pentru a răsturna raportul normal dintre forțele active şi cele reactive. Iată de ce resentimentul este el însuşi deja o revoltă, şi deja triumful acestei revolte. Resentimentul este triumful celui slab tocmai în calitatea sa de ființă slabă, revolta sclavilor şi victoria lor tocmai în calitate de sclavi. Tocmai prin victoria lor formează sclavii un tip. Tipul stăpânului (tipul activ) se va defini prin facultatea de a uita, ca şi prin puterea de a-şi acționa reacțiunile. Tipul sclavului (tipul reactiv) se va defini prin memoria prodigioasă şi prin puterea resentimentului; mai multe caracteristici decurg de aici, determinând acest al doilea tip.

*Neputința de a admira, de a respecta, de a iubi*[12]. – Memoria urmelor este duşmănoasă prin ea însăşi. Până şi în amintirile cele mai duioase şi mai tandre se ascund ura şi răzbunarea. Îi vedem pe rumegătorii memoriei mascându-şi această ură printr-o operație subtilă, constând în a-şi reproşa lor înşile tot ceea ce, de fapt, ei reproşează ființei a căror amintire se prefac a o îndrăgi. Tocmai din acest motiv se şi cuvine să-i privim cu suspiciune pe cei care se acuză pe sine în fața a ceea ce este bun şi frumos, pretinzând a nu înțelege, a nu fi demni: modestia lor înfioară. Câtă ură de frumos se ascunde în declarațiile lor de inferioritate! A urî tot ce simți că e demn să fie iubit şi admirat, a trage orice lucru în jos prin bufonerii şi interpretări josnice, a vedea în orice lucru o capcană în care nu trebuie să cazi: nu faceți pe deştepții cu mine! Cea mai surprinzătoare, în omul resentimentului, nu este răutatea sa, ci respingătoarea lui rea-voință, capacitatea sa depreciativă. Nimic nu poate să îi reziste. Nu-şi respectă prietenii şi nici măcar duşmanii. Nici măcar nenorocirea şi pricina nenorocirii[13]. Să ne gândim la troienii care, în persoana Elenei, admirau şi respectau pricina propriei lor nenorociri. Este însă obligatoriu ca omul resentimentului să facă din nenorocirea însăşi ceva mediocru, să recrimineze şi să împartă vinovățiile: este înclinația sa de a deprecia cauzele, de a face din nenorocire „greşeala cuiva". Din contră, respectul aristocratic pentru cauzele nenorocirii merge mână în mână cu imposibilitatea de a lua în serios propriile nenorociri. Seriozitatea cu care sclavul

12. *BR*, 260, şi *GM*, I, 10.

13. Jules Vallès, revoluționar „activ", insista asupra acestei necesități de a respecta cauzele nenorocirii (*Tableau de Paris*).

își privește *propriile* necazuri dovedește o digestie greoaie, o gândire josnică, incapabilă de un sentiment de respect.

*„Pasivitatea"*. – În resentiment, fericirea „apare mai cu seamă ca un narcotic, o amețire, liniște, pace, un «sabat», o destindere a sufletului și a trupului, pe scurt sub formă pasivă[14]". Pasiv, la Nietzsche, nu înseamnă non-activ; non-activ înseamnă reactiv; pasiv înseamnă, în schimb, neacționat. Pasivă este numai reacția în măsura în care ea nu e acționată. Pasivul desemnează triumful reacțiunii, momentul în care, încetând a mai fi acționată, aceasta devine, tocmai, un resentiment. Omul resentimentului nu știe și nu vrea să iubească, dar vrea să fie iubit. Ce vrea el: să fie iubit, hrănit, adăpat, mângâiat, adormit. El, neputinciosul, dispepticul, frigidul, insomniacul, sclavul. Tocmai de aceea și manifestă omul resentimentului o mare susceptibilitate: față de toate activitățile pe care nu le poate întreprinde, el consideră că cea mai măruntă compensație care i se datorează este tocmai să aibă ceva de câștigat de pe urma lor. Consideră, deci, o dovadă de răutate notorie faptul că nu este iubit, că nu este hrănit. Omul resentimentului este omul câștigului și al profitului. Mai mult chiar, resentimentul nu s-a putut impune în lume decât făcând să triumfe beneficiul, făcând din profit nu numai o dorință și un gând, ci și un sistem economic, social, teologic, un sistem complet, un mecanism divin. A nu recunoaște profitul, iată crima teologică și singura crimă împotriva spiritului. Tocmai în acest sens au sclavii o *morală*, iar această morală este cea a *utilității*[15]. Întrebam: cine privește acțiunea din punctul de vedere al utilității sau al nocivității sale? Și chiar: cine privește acțiunea din punctul de vedere al binelui și al răului, al lăudabilului și al blamabilului? Să trecem în revistă toate calitățile pe care morala le numește „lăudabile" în sine, „bune" în sine, de pildă incredibila noțiune de dezinteresare. Vom vedea că ele ascund exigențele și recriminările unui terț pasiv: el este cel care reclamă un beneficiu de pe urma acțiunilor pe care nu le săvârșește; și laudă tocmai caracterul dezinteresat al acțiunilor de pe urma cărora are ceva de câștigat[16].

---

14. *GM*, I, 10.

15. *BR*, 260.

16. *GS*, 21: „«Aproapele» laudă dezinteresarea pentru că datorită ei are avantaje! Dacă cel apropiat ar gândi el însuși «dezinteresat», ar refuza acea rupere a forței, acea stricăciune în favoarea sa, ar acționa împotriva unor asemenea înclinații și în primul rând și-ar vesti dezinteresul tocmai prin aceea că nu l-ar numi bun! Iată schițată contradicția fundamentală a acelei morale care tocmai acum se bucură de atâta prețuire: motivațiile acestei morale se află în contradicție cu principiul ei!"

Morala în sine ascunde punctul de vedere utilitar; dar utilitarismul ascunde punctul de vedere al terțului pasiv, punctul de vedere triumfător al unui sclav care se interpune între stăpâni.

*Imputarea prejudiciilor, împărțirea responsabilităților, acuza perpetuă.* – Toate acestea iau locul agresivității: „patosul agresiv ține de forță la fel de strict pe cât sentimentul de răzbunare și de ranchiună ține de slăbiciune[17]". Considerând beneficiul ca pe un drept, considerând ca pe un drept al său să profite de pe urma unor acțiuni pe care nu le face, omul resentimentului explodează în reproșuri tăioase în momentul când așteptarea îi e contrazisă. Și cum ar putea ea să nu fie contrazisă, din moment ce frustrarea și răzbunarea sunt un fel de *a priori* ale resentimentului. Este greșeala ta că nu mă iubește nimeni, este vina ta că mi-am ratat viața, și tu pe a ta; necazurile mele și ale tale sunt tot din vina ta. Regăsim aici redutabila putere feminină a resentimentului: ea nu se mulțumește să denunțe crimele și pe criminali, are nevoie de vinovați, de responsabili. Începem să bănuim ce vrea, de fapt, creatura resentimentului: ea vrea ca toți ceilalți să fie răi, are nevoie ca toți ceilalți să fie răi pentru a putea să se simtă ea însăși bună. *Tu ești rău, deci eu sunt bun*: aceasta este formula de bază a sclavului, ea traduce însăși esența resentimentului din punct de vedere tipologic, sintetizează și reunește toate caracteristicile enumerate mai sus. Să comparăm această formulă cu cea a stăpânului: *eu sunt bun, deci tu ești rău.* Diferența dintre cele două formule măsoară revolta sclavului și triumful său: „Întoarcerea aceasta a privirii ce apreciază – această îndreptare necesară spre exterior, în loc de a se întoarce înapoi spre sine însuși – face parte din resentiment: pentru a se naște, morala sclavilor are întotdeauna și în primul rând nevoie de o lume potrivnică și exterioară[18]". Sclavul are nevoie *în primul rând* să impună faptul că celălalt este rău.

5) *Este bun? Este rău?*

Să comparăm cele două formule: Eu sunt bun, deci tu ești rău. – Tu ești rău, deci eu sunt bun. Dispunem, în acest scop, de metoda dramatizării. Cine pronunță una dintre aceste formule și cine o pronunță pe cealaltă? Și ce vrea fiecare dintre cei care le pronunță? Nu poate fi vorba de una și aceeași persoană, *deoarece cel bun*

17. *EH*, I, 7.
18. *GM*, I, 10.

*dintr-o formulă este exact cel rău din cealaltă.* „Conceptul de «bun» nu este acelaşi[19]"; cuvintele *bun*, *rău* şi chiar *deci* au mai multe înţelesuri. Vom verifica, o dată în plus, că metoda dramatizării, esenţialmente pluralistă şi imanentă, stabileşte regula cercetării. Aceasta nu-şi află în altă parte regula ştiinţifică ce o constituie ca semiologie şi ca axiologie, permiţându-i să determine sensul şi valoarea unui cuvânt. Noi întrebăm: cine este cel care *începe* prin a spune: „Sunt bun?" Acesta nu este, fireşte, cel care se compară cu alţii şi nici cel care-şi compară acţiunile şi faptele cu nişte valori superioare şi transcendente: acesta nu ar începe... Cel care spune: „Sunt bun" nu aşteaptă să fie considerat bun. Îşi spune astfel, se numeşte pe sine şi se consideră astfel exact în măsura în care acţionează, afirmă şi se bucură de el însuşi. *Bun* califică activitatea, afirmaţia, plăcerea care sunt resimţite în exercitarea lor: o anumită calitate sufletească, „o anumită certitudine fundamentală pe care o are despre sine un suflet aristocratic, ceva ce nu poate fi nici căutat, nici găsit şi poate nici pierdut[20]". Ceea ce Nietzsche numeşte adesea *distincţie* este caracteristica lăuntrică a ceea ce se afirmă (nu trebuie căutat), a ceea ce se pune în acţiune (nu poate fi găsit), a lucrului de care te bucuri (nu poate fi pierdut). Cel care afirmă şi care acţionează este, în acelaşi timp, cel care este: „Cuvântul *esthlos* înseamnă, după rădăcina sa, cineva care este, care are realitate, care este real, care este adevărat[21]". „El se ştie pe sine ca fiind acela care conferă demnitate lucrurilor, el este creator de valori. El celebrează tot ceea ce cunoaşte de la sine: o astfel de morală este glorificare de sine. În prim-plan se află sentimentul plenitudinii, al puterii ce vrea să debordeze, fericirea tensiunii înalte, conştiinţa unei bogăţii ce ar vrea să dăruiască şi să risipească[22]." „Mai curând «cei buni» înşişi, adică cei distinşi, puternici, superiori prin poziţie şi spirit, au fost cei care s-au considerat pe sine şi acţiunile lor drept bune, de prim ordin, în opoziţie cu tot ceea ce era josnic, meschin, vulgar şi grosolan[23]." Cu toate acestea, nici o comparaţie nu intervine în principiu. Că alţii sunt răi în măsura în care nu afirmă, nu acţionează, nu se simt bine nu reprezintă decât o consecinţă secundară, o concluzie negativă. *Bun* îl desemnează în primul rând pe stăpân. *Rău* este o consecinţă şi-l desemnează pe sclav. *Rău* înseamnă

19. *GM*, I, 11.
20. *BR*, 287.
21. *GM*, I, 5.
22 *BR*, 260 (cf. voinţa de putere ca „virtute care dăruieşte").
23. *GM*, I, 2.

negativ, pasiv, deficient, nefericit. Nietzsche schițează comentariul superbului poem al lui Theognis, construit în totalitate pe afirmația lirică fundamentală: noi, cei buni, ei, cei răi, negativii. Degeaba am căuta vreo nuanță morală în această apreciere aristocratică; este vorba de o etică și de o tipologie, o tipologie a forțelor, o etică a modurilor de a fi corespondente.

„Eu sunt bun, deci tu ești rău": în gura stăpânilor, cuvântul *deci* introduce doar o concluzie negativă. Ceea ce e negativ reprezintă o concluzie. Iar aceasta introdusă doar ca o consecință a unei afirmații depline: „Noi aristocrații, noi cei buni, noi cei frumoși, noi cei fericiți[24]!". La stăpân, întregul pozitiv se află situat în premise. El are nevoie de premisele acțiunii și ale afirmației, și de plăcerea acestor premise, pentru a trage concluzia existenței a ceva negativ, care nu este esențial și este total lipsit de importanță. Nu reprezintă decât „o creație ulterioară, un accesoriu, o culoare complementară[25]". Singura importanță a negativului este de a mări conținutul acțiunii și al afirmației, de a le consolida alianța și de a intensifica plăcerea care le corespunde: cel bun „își caută opusul numai pentru a spune da sie însuși cu și mai mare bucurie și recunoștință[26]". Acesta este statutul *agresivității*: ea constituie negativul, dar negativul obținut ca o concluzie a unor premise pozitive, negativul ca produs al activității, negativul ca o consecință a unei puteri, a unei capacități de a afirma. Stăpânul se recunoaște după un silogism, în care este nevoie de două propoziții pozitive pentru a se obține o negație, negația finală fiind doar o modalitate de a consolida premisele. – „Tu ești rău, deci eu sunt bun." Aici, totul s-a schimbat: negativul trece în premise, pozitivul e conceput ca o concluzie, concluzie a unor premise negative. Negativul, eul care conține acum esențialul, în vreme ce pozitivul nu există decât prin negație. Negativul a devenit acum „originalul, începutul, actul propriu-zis[27]". Sclavul are nevoie de premisele reacțiunii și ale negației, ale resentimentului și ale nihilismului pentru a putea să obțină o concluzie aparent pozitivă. Care nu are însă decât aparența pozitivității. Tocmai de aceea și ține Nietzsche atât de mult să deosebească resentimentul de agresivitate: diferența lor este una de natură. Omul resentimentului are nevoie să conceapă un non-eu, apoi să se opună acestui non-eu pentru a se afirma, în sfârșit, ca

24. *GM*, I, 10.
25. *GM*, I, 11.
26. *GM*, I, 10.
27. *GM*, I, 11.

sine. Ciudat silogism al sclavului: îi sunt trebuincioase două negații pentru a obține aparența unei afirmații. Simțim, deja, sub ce formă s-a bucurat silogismul sclavului de atâta succes în filosofie: ca *dialectică*. Dialectica înțeleasă ca ideologie a resentimentului.

„Tu eşti rău, deci eu sunt bun." În această formulă, sclavul este cel care vorbeşte. Nu vom nega că, în acest caz, nu ar fi create valori. Dar ce valori stranii! Se începe prin a-l defini pe celălalt ca fiind rău. Cel care-şi spunea bun, iată-l acum considerat ca fiind rău. Acest rău este cel care acționează, care nu se înfrânează să acționeze, care deci nu priveşte acțiunea din punctul de vedere al consecințelor pe care ea le va avea asupra unor terți. Iar cel bun, acum, este cel care se abține să acționeze: tocmai prin asta este el bun, prin faptul că raportează orice acțiune la punctul de vedere al celui care nu acționează, la punctul de vedere al celui care suportă *consecințele* acțiunii sau, mai exact, la punctul de vedere, mai subtil, al unui terț divin care îi scrutează *intențiile*. „Bun este oricine care nu siluieşte, nu răneşte pe nimeni, nu atacă şi nu răsplăteşte, care lasă răzbunarea în seama lui Dumnezeu, care stă ascuns ca şi noi, cel ce pleacă din calea răului şi cere puțin de la viață, asemenea nouă, celor răbdători, umili, drepți [28]." Iată născându-se binele şi răul: determinarea etică, a celui bun şi a celui rău, lasă locul judecății morale. Bunul din etică a devenit răul din morală, răul din etică a devenit bunul din morală. Binele şi răul nu sunt bunul şi răul, ci, dimpotrivă, schimbarea, inversarea, *răsturnarea* determinării lor. Nietzsche va insista asupra următorului punct: „Dincolo de bine şi de rău" nu înseamnă „Dincolo de bun şi de rău". Dimpotrivă... [29]. Binele şi răul sunt nişte valori noi, dar câtă ciudățenie în modul de a crea aceste valori! Ele sunt create răsturnându-se bunul şi răul. Sunt create nu prin acțiune, ci prin abținere de la acțiune. Nu afirmând, ci începând prin a nega. Tocmai de aceea li se şi spune increate, divine, transcendente, superioare vieții. Să ne gândim însă la ce ascund aceste valori, la modul în care ele au fost create. Ele ascund o formidabilă ură, ură împotriva vieții, ură împotriva a tot ce este activ şi afirmativ în viață. Nu există valori morale care ar putea să supraviețuiască o clipă dacă ar fi separate de aceste premise a căror concluzie sunt. Şi, încă şi mai profund, nu există valori religioase care să poată fi separate de această ură şi de această răzbunare a căror consecință o deduc.

28. *GM*, I, 13.
29. *GM*, I, 17.

Pozitivitatea religiei este o pozitivitate aparentă: se trage concluzia că mizerabilii, săracii, cei slabi, sclavii sunt cei buni pentru că cei puternici sunt „răi“ şi „blestemaţi“. A fost inventat nefericitul bun, slabul bun: nu se poate închipui răzbunare mai eficientă împotriva celor puternici şi fericiţi. Ce ar fi iubirea creştinească fără puterea resentimentului iudaic care o animă şi o călăuzeşte? Iubirea creştinească nu este opusul resentimentului iudaic, ci consecinţa lui, concluzia lui, încununarea lui[30]. Religia ascunde, mai mult sau mai puţin (şi adesea, în perioade de criză, nu mai ascunde deloc), principiile din care izvorăşte nemijlocit: ponderea premiselor negative, spiritul de răzbunare, puterea resentimentului.

6) *Paralogismul*

Tu eşti rău; eu sunt opusul a ceea ce eşti tu; deci eu sunt bun. – În ce constă paralogismul? Să presupunem un miel logician. Silogismul mielului behăitor se formulează astfel: păsările de pradă sunt rele (adică păsările de pradă sunt toţi răii, răii sunt păsări de pradă); or, eu sunt opusul unei păsări de pradă; deci sunt bun[31]. Este clar că, în minoră, pasărea de pradă este luată drept ceea ce este: o forţă care nu se separă de propriile ei efecte şi manifestări. În majoră însă, se presupune că, la fel de bine, ea ar putea să nu-şi manifeste forţa, că ar putea să-şi reţină efectele şi să se separe de ceea ce poate: este rea pentru că nu se abţine. Se presupune, prin urmare, că o unică şi aceeaşi forţă se reţine efectiv în mielul virtuos, dar îşi dă, în schimb, frâu liber în pasărea de pradă cea rea. Pentru că cel puternic ar putea foarte bine să se împiedice a acţiona, cel slab este cineva care ar putea foarte bine să acţioneze dacă nu s-ar abţine.

Iată pe ce se sprijină paralogismul resentimentului: *pe ficţiunea unei forţe separate de ceea ce poate*. Tocmai graţie acestei ficţiuni forţele reactive triumfă. Căci nu le este, într-adevăr, de ajuns să se dea înapoi de la activitate; mai au nevoie şi să răstoarne raportul de forţe, să se opună forţelor active şi să se reprezinte pe ele însele ca superioare. Procesul acuzării din resentiment este cel care îndeplineşte această sarcină: forţele reactive „proiectează“ o imagine abstractă şi neutralizată a forţei; o astfel de forţă separată de propriile ei efecte va fi *vinovată* că acţionează şi *merituoasă*, din

30. *GM*, I, 8.

31. *GM*, I, 13: „aceste păsări de pradă sunt rele; şi cel care este cât se poate de puţin pasăre de pradă, ci mai degrabă contrariul ei, anume un miel, – să nu fie oare acesta bun?“.

contră, dacă nu acţionează; mai mult, se va imagina că este nevoie de mai multă forţă (abstractă) pentru a te abţine decât pentru a acţiona. Este cu atât mai important să analizăm în detaliu această *ficţiune* cu cât tocmai prin ea, vom vedea, dobândesc forţele reactive o putere contagioasă, iar forţele active devin *realmente* reactive: 1° Momentul cauzalităţii: dedublarea forţei. În vreme ce forţa este inseparabilă de manifestarea ei, se face din manifestare un efect care este raportat la forţă ca la o cauză distinctă şi separată: „Se consideră acelaşi fapt o dată drept cauză şi apoi încă o dată drept efectul acesteia. Nici naturaliştii nu văd mai limpede când spun că «forţa acţionează, forţa generează» şi aşa mai departe...[32]". Se ia drept cauză „un simplu semn mnemotehnic, o formulă prescurtată": atunci când se spune, de pildă, că fulgerul luminează[33]. Raportului real de semnficare i se substituie un raport imaginar de cauzalitate[34]. Se începe prin a refula forţa în ea însăşi, după care se face din manifestarea ei ceva diferit de ea însăşi, care îşi află în forţă o cauză eficientă distinctă; 2° Momentul substanţei: forţa astfel dedublată este proiectată într-un substrat, într-un subiect care ar fi liber să o manifeste sau nu. Se neutralizează forţa, se face din ea actul unui subiect care la fel de bine ar putea şi să nu acţioneze. Nietzsche nu încetează a denunţa în „subiect" o ficţiune şi o funcţie gramaticală. Indiferent că e vorba de atomul epicureicilor, de substanţa lui Descartes sau de lucrul în sine al lui Kant, toţi aceşti subiecţi sunt proiectarea unor „mici demoni imaginari"[35]; 3° Momentul determinării reciproce: forţa astfel neutralizată este moralizată. Căci dacă se presupune că o forţă poate tot atât de bine să nu-şi manifeste forţa pe care o „are", nu este deloc mai absurd să se presupună, invers, că o forţă ar putea să manifeste forţa pe care „n-o are". În clipa când forţele sunt proiectate, astfel, într-un subiect fictiv, acest subiect se dovedeşte vinovat sau merituos, vinovat de faptul că forţa activă îşi exercită activitatea pe care o are, merituos dacă forţa reactivă nu exercită ceea ce... nu are: „ca şi cum slăbiciunea celui slab – firea sa, acţiunile sale, întreaga sa realitate unică, inevitabilă, de neşters – ar fi o săvârşire de bunăvoie, ceva voit, ales, o înfăptuire, un merit[36]". Distincţiei concrete între forţe,

---

32. *GM*, I, 13.
33. *VP*, I, 100.
34. Cf. *Am. id.*, „Cele patru mari erori": critică amănunţită a cauzalităţii.
35. *GM*, I, 13; asupra criticii *cogito*-ului cartezian, cf. *VP*, I, 98.
36. *GM*, I, 13.

diferenței originare dintre nişte forțe calificate (bunul şi răul) li se substituie opoziția morală dintre nişte forțe substanțializate (binele şi răul).

7) *Developarea resentimentului: preotul iudaic*

Analiza ne-a făcut să trecem de la un prim la un al doilea aspect al resentimentului. Atunci când Nietzsche va vorbi despre conştiința încărcată, el va distinge în mod explicit două aspecte ale acesteia: un prim aspect în care conştiința încărcată se află „în stare brută", pură materie sau „chestiune de psihologie animală, nu mai mult"; şi un al doilea aspect fără de care conştiința încărcată n-ar fi ceea ce este, moment care profită de această materie prealabilă, făcând-o să capete formă[37]. Această distincție corespunde aceleia dintre topologie şi tipologie. Or, totul ne semnalează faptul că ea este deja valabilă şi pentru resentiment. Şi resentimentul are două aspecte sau două momente. Unul, topologic, chestiune de psihologie animală, constituie resentimentul ca materie brută: el exprimă modul în care forțele reactive se sustrag acțiunii forțelor active (*deplasare* a forțelor reactive, invadare a conştiinței de către memoria urmelor). Al doilea, tipologic, exprimă modul în care resentimentul capătă formă: memoria urmelor devine un caracter tipic, pentru că incarnează spiritul de răzbunare şi desfăşoară o întreprindere de perpetuă acuzare; atunci, forțele reactive se opun forțelor reactive şi le separă de ceea ce acestea pot (*răsturnare* a raportului de forțe, *proiectare* a unei imagini reactive). Se impune să remarcăm că revolta forțelor reactive nu ar fi încă un triumf, sau acest triumf local n-ar fi încă unul complet fără acest al doilea aspect al resentimentului. Se mai cuvine, de asemenea, remarcat şi faptul că, în nici unul dintre cele două cazuri, forțele reactive nu triumfă formând o forță mai mare decât cea a forțelor active: în primul caz, totul se petrece între forțe reactive (*deplasare*); în cel de-al doilea, forțele reactive separă forțele active de ceea ce acestea pot, dar cu ajutorul unei ficțiuni, printr-o mistificare (*răsturnare prin proiecție*). Aşa stând lucrurile, două probleme ne mai rămân de rezolvat pentru a putea să înțelegem ansamblul resentimentului: 1° Cum produc forțele reactive această ficțiune? 2° Sub ce influență o produc? Adică: cine face ca forțele active să treacă de la prima la a doua etapă? Cine prelucrează materia resentimentului? Cine toarnă resentimentul în formă, cine este „artistul" resentimentului?

37. *GM*, III, 20.

Forţele nu pot fi despărţite de elementul diferenţiator din care derivă calitatea lor. Însă forţele reactive oferă o imagine răsturnată despre acest element: diferenţa dintre forţe, văzută din perspectiva reacţiunii, devine opoziţia forţelor reactive faţă de forţele active. Ar fi suficient, deci, ca forţele reactive să aibă ocazia să developeze şi să proiecteze această imagine pentru ca raportul dintre forţe şi valorile corespunzătoare acestui raport să fie, la rândul lor, răsturnate. Or, ele întâlnesc această ocazie exact în acelaşi timp ce găsesc şi mijlocul de a se sustrage activităţii. Încetând a mai fi acţionate, forţele reactive *proiectează* imaginea răsturnată. Tocmai această proiecţie reactivă este ceea ce Nietzsche numeşte ficţiune: ficţiunea unei lumi suprasensibile aflată în opoziţie cu lumea de faţă, ficţiunea unui Dumnezeu aflat în contradicţie cu viaţa. Pe ea o distinge Nietzsche de puterea activă a visului, şi chiar de imaginea pozitivă a unor divinităţi care afirmă şi preamăresc viaţa: „Această lume de pure ficţiuni se deosebeşte pe sine de lumea visului, şi încă total în defavoarea sa, prin faptul că cea din urmă răsfrânge realitatea, în timp ce aceasta o falsifică, o devalorizează, o neagă [38]". Ea este cea care prezidează asupra întreagii evoluţii a resentimentului, adică asupra operaţiunilor prin care, în acelaşi timp, forţa activă este separată de ceea ce poate (falsificare), este acuzată şi considerată vinovată (depreciere), iar valorile corespondente sunt răsturnate (negaţie). În această ficţiune, prin această ficţiune forţele reactive *se reprezintă pe ele însele ca superioare.* „Pentru a putea spune un Nu faţă de tot ceea ce reprezintă pe pământ mişcarea ascendentă a vieţii, ceea ce este bine făcut din naştere, putere, frumuseţe, afirmare de sine, trebuia ca aici instinctul resentimentului, devenit geniu, să-şi plăsmuiască o altă lume, de unde această afirmare a vieţii să apară ca răul însuşi, ca ceea ce este reprobabil în sine [39]."

Mai trebuia doar ca resentimentul să devină „geniu". Mai era nevoie doar de un artist în materie de ficţiune, capabil să profite de ocazie şi să conducă proiecţia, să formuleze acuzaţia, să opereze răsturnarea. Să nu ni se pară cumva că trecerea de la un moment la celălalt al resentimentului, oricât de promptă şi de adaptată se va fi dovedind, s-ar reduce la o simplă înlănţuire mecanică. Este nevoie de intervenţia unui artist genial. Întrebarea nietzscheană „Cine?" răsună, aici, cu mai multă urgenţă ca oricând. „Genealogia moralei

38. *AC*, 15, ca şi 16 şi 18.
39. *AC*, 24.

*conține prima psihologie a preotului*[40]." Cel care dă formă resentimentului, cel care formulează acuzația și împinge mereu mai departe acțiunea de răzbunare, cel care cutează răsturnarea valorilor este preotul. Și în special preotul iudeu, preotul în forma sa iudaică[41]. El, maestrul în dialectică, este cel care îi oferă sclavului ideea silogismului reactiv. El este cel care creează premisele negative. El este cel care concepe iubirea, o iubire nouă pe care creștinii o preiau ca pe o concluzie, ca pe o încununare, ca pe floarea veninoasă a unei uri incredibile. El este cel care începe prin a spune: „Doar necăjiții sunt cei buni, doar săracii, neputincioșii, înjosiții sunt cei buni, suferinzii, nevoiașii, bolnavii, urâții sunt și singurii pioși, singurii evlavioși, numai lor li se cuvine fericirea – pe când voi, voi nobilii și despoții, voi sunteți pentru veșnicie cei răi, cei cruzi, lacomi, nesătui, lipsiți de Dumnezeu, voi veți rămâne veșnic și cei nefericiți, blestemați, osândiți[42]!" Fără el, nicicând sclavul n-ar fi știut să se ridice deasupra stării brute a resentimentului. Astfel încât, pentru a aprecia corect intervenția preotului, trebuie să vedem în ce fel este el complice cu forțele reactive, numai complice însă, neconfundându-se cu ele. El asigură triumful forțelor reactive, are nevoie de acest triumf, dar își urmărește propriul său țel, care nu se confundă cu al lor. Voința sa este voință de putere, iar voința sa de putere este nihilismul[43]. Că nihilismul, puterea de a nega, are nevoie de forțele reactive, regăsim această propoziție de bază, dar și reciproca ei: nihilismul, puterea de a nega este cea care conduce forțele reactive spre triumf. Acest joc dublu îi conferă preotului evreu o profunzime și o ambivalență de neegalat: „A luat partea tuturor instinctelor decadenței – *nu ca și*

40. *EH*, III, „Genealogia moralei".

41. Nietzsche își sintetizează propria interpretare cu privire la poporul evreu în *AC*, 24, 25, 26: deja, preotul evreu este cel care deformează tradiția regilor lui Israel și a Vechiului Testament.

42. *GM*, I, 7.

43. *AC*, 18: „A vesti în numele lui Dumnezeu dușmănia față de viață, față de natură, față de voința de viață! Dumnezeu ca formulă pentru toate calomniile «de dincoace» și pentru toate minciunile «de dincolo»! Neantul îndumnezeit în Dumnezeu, voința de nimic devenită sfântă!..." – *AC*, 26: „preotul abuzează de numele lui Dumnezeu; el socotește «împărăția lui Dumnezeu» o anumită stare a societății în care preotul determină valoarea lucrurilor; el numește «voința lui Dumnezeu» instrumentul în virtutea căruia o asemenea stare poate fi atinsă sau poate fi păstrată..."

*cum ar fi stăpânit de ele*, ci pentru că a ghicit în ele o putere prin care a putut să se impună împotriva *lumii*[44]".

Va trebui să revenim asupra acestor pagini celebre, în care Nietzsche se ocupă de iudaism şi de preotul evreu. Ele au iscat, deseori, interpretări dintre cele mai dubioase. Se ştie că naziştii au întreținut cu opera lui Nietzsche niște relații ambigue: ambigue pentru că le plăcea să se prevaleze de ea, dar nu puteau s-o facă fără să trunchieze citate, să falsifice ediții, să interzică pasaje esențiale. Nietzsche însuşi, în schimb, nu avea raporturi ambigue cu regimul bismarckian. Şi cu atât mai puțin cu pangermanismul şi antisemitismul. Le disprețuia, le ura. „Nu frecventați pe nimeni care ar fi implicat în această farsă neruşinată a raselor[45]." Şi strigătul inimii: „Dar, până la urmă, cum credeți că pot să mă simt când numele lui Zarathustra iese din gura antisemiților[46]?!" Pentru a înțelege sensul reflecțiilor nietzscheene cu privire la iudaism, trebuie să ne reamintim că „problema evreiască" ajunsese, în școala hegeliană, o temă didactică prin excelență. Şi aici, o dată în plus, Nietzsche preia problema, dar conform propriei sale metode. El întreabă: cum s-a constituit preotul în istoria poporului evreu? În ce condiții a apărut el, condiții care se vor dovedi *decisive pentru întreaga istorie europeană*? Nu există ceva mai frapant decât admirația lui Nietzsche pentru regii poporului lui Israel şi pentru Vechiul Testament[47]. Problema evreiască se confundă cu problema constituirii preotului în lumea lui Israel: aceasta este adevărata problemă de natură tipologică. Tocmai de aceea şi insistă Nietzsche atât asupra următorului punct: eu sunt inventatorul psihologiei

44. *Ac*, 24. – *GM*, I, 6, 7, 8: acest preot nu se confundă cu sclavul, ci formează o castă aparte.

45. *Œuvres posthumes* (tr. fr. Bolle, Mercure).

46. Scrisori către Fritsch, 23 şi 29 martie 1887. – Asupra tuturor acestor puncte, asupra falsificării lui Nietzsche de către naziști, cf. cartea lui P.M. Nicolas, *De Nietzsche à Hitler* (Fasquelle, 1936), în care sunt reproduse cele două scrisori ale lui Nietzsche. – Un frumos text al lui Nietzsche, utilizat de către antisemiți când sensul său este unul exact opus, se găsește în *BR*, 251.

47. *BR*, 52: „gustul pentru Vechiul Testament este o piatră de încercare pentru «mare» şi «mic»... Acest Nou Testament, un fel de rococo al gustului în toate privințele, lipit de Vechiul Testament într-o singură carte, «Biblia», «cartea în sine»: aceasta este poate cea mai mare neruşinare şi cel mai mare «păcat împotriva spiritului» pe care îl are pe conștiință Europa literară".

preotului [48]. Este adevărat, considerațiile rasiale nu sunt absente la Nietzsche. Dar rasa nu intervine niciodată, la el, decât ca element într-o *încrucişare*, ca factor într-un *complex* fiziologic, dar şi psihologic, politic, istoric şi social. Un astfel de complex este tocmai ceea ce Nietzsche numeşte un tip. Tipul preotului, aceasta este singura problemă pentru Nietzsche. Iar acelaşi popor evreu care, la un anumit moment al istoriei sale, şi-a aflat condițiile de existență în preot, este astăzi cel mai apt să salveze Europa, s-o apere împotriva ei înseşi, inventând noi condiții [49]. Paginile lui Nietzsche despre iudaism nu trebuie citite fără a ne aminti ce-i scria el lui Fritsch, autor antisemit şi rasist: „Vă rog să aveți amabilitatea de a nu-mi mai trimite aparițiile dumneavoastră: mă tem că-mi cedează răbdarea".

8) *Conştiinţă încărcată şi interioritate*

Iată obiectul resentimentului sub cele două aspecte ale sale: a priva forța activă de condițiile ei materiale de exercitare; a o separa formal de ceea ce ea poate. Dar dacă este adevărat că separarea forței active de ceea ce ea poate în mod fictiv, nu-i mai puțin adevărat şi că forței active i se întâmplă ceva real, ca rezultat al acestei ficțiuni. Din acest punct de vedere, întrebarea noastră nu încetează să revină: ce devine cu adevărat forța activă? Răspunsul lui Nietzsche este extrem de precis: oricare ar fi motivul pentru care o forță activă e deturnată, privată de condițiile ei de exercitare şi separată de ceea ce poate, *ea se răsuceşte spre înăuntru, se întoarce împotriva ei înseşi.* Să se interiorizeze, să se întoarcă împotriva ei înseşi, acesta e modul în care forța activă devine cu adevărat reactivă. „Toate instinctele pe care o forță represivă le împiedică să se descarce spre exterior, se îndreaptă spre interior – aceasta este ceea ce numesc eu interiorizarea omului... aceasta este originea «conştiinței încărcate» [50]." Tocmai în acest sens preia conştiința încărcată ştafeta resentimentului. Aşa cum ne-a apărut, resentimentul nu poate fi despărțit de o invitație oribilă, de o tentație şi de o voință de a răspândi o contagiune. Îşi ascunde ura sub auspiciile unei iubiri ispititoare: te acuz spre binele tău; te iubesc ca să mi te alături, până ce mi te vei alătura, până ce vei deveni tu însuți o ființă chinuită, bolnăvicioasă, reactivă, o ființă bună... „Când vor ajunge oare [oamenii resentimentului] la ultimul

---

48. *EH*, III, „Genealogia moralei".
49. Cf. *BR*, 251 (pasaj celebru despre evrei, ruşi şi germani).
50. *GM*, II, 16.

lor triumf, cel mai rafinat, mai sublim, al răzbunării? Fără îndoială atunci când vor izbuti să *împingă* propria lor mizerie, orice mizerie, în conştiinţa celor fericiţi, astfel încât aceştia să înceapă într-o bună zi să se ruşineze de fericirea lor, spunându-şi poate între ei: «E o ruşine să fii! Există prea multă mizerie!»[51]" În resentiment, forţa reactivă acuză şi se proiectează. Resentimentul însă n-ar fi nimic dacă nu l-ar face pe acuzatul însuşi să-şi recunoască vina, să se „răsucească spre înăuntru": *introiectarea* forţei active nu este opusul *proiectării*, ci consecinţa şi continuarea proiectării reactive. În conştiinţa încărcată nu vom vedea un nou tip: găsim, cel mult, în cadrul tipului reactiv, în tipul sclavului, varietăţi concrete în care resentimentul apare aproape în stare pură; şi altele în care conştiinţa încărcată, atingându-şi deplina developare, acoperă resentimentul. Forţele reactive parcurg la nesfârşit etapele triumfului lor: conştiinţa încărcată prelungeşte resentimentul, purtându-ne încă şi mai departe într-un domeniu în cuprinsul căruia contaminarea câştigă teren. Forţa activă devine reactivă, stăpânul devine sclav.

Chiar separată de ceea ce poate, forţa activă nu se evaporă. Întorcându-se împotriva ei înseşi, *ea produce durerea.* Nu se mai bucură de sine, ci produce durerea: „această muncă neliniştitoare, plină de spaime şi bucurie, a unui suflet voit dezbinat cu el însuşi, care *se* chinuieşte din plăcerea de a chinui"; „nereuşita, degenerarea, durerea, nenorocirea, urâtul, păgubirea voită, depersonalizarea, mortificarea, sacrificiul de sine sunt resimţite şi căutate ca o plăcere"[52]. Durerea, în loc să fie reglată de forţele reactive, este produsă de fosta forţă activă. Rezultă un fenomen ciudat, insondabil: o multiplicare, o autofecundare, o hiperproducţie de durere. Conştiinţa încărcată este conştiinţa care îşi înmulţeşte durerea, care a găsit mijlocul de a o fabrica: întoarcerea forţei active împotriva ei înseşi, imunda uzină. *Multiplicare a durerii prin interiorizare a forţei, prin introiectare a forţei*, aceasta este prima definiţie a conştiinţei încărcate.

9) *Problema durerii*

Aceasta, cel puţin, este definiţia primului aspect al conştiinţei încărcate: aspect topologic, stare brută sau materială. Interioritatea este o noţiune complicată. Ceea ce este interiorizat, mai întâi, este forţa activă; însă forţa interiorizată devine generatoare de

---

51. *GM*, III, 14.
52. *GM*, II, 18, şi III, 11.

durere; iar durerea fiind produsă cu o abundență mereu mai mare, interioritatea câştigă „în profunzime, în extensie şi în înălțime", abis din ce în ce mai vorace. Ceea ce înseamnă, într-un al doilea rând, că durerea este la rândul ei *interiorizată*, senzualizată, spiritualizată. Ce semnifică aceste expresii? *Se inventează un nou sens pentru durere, un sens interior, un sens intim*: durerea este transformată în consecința unui păcat, a unei greşeli. Ți-ai produs singur durerea pentru că ai păcătuit, te vei salva producându-ți singur durerea. Durerea concepută ca urmare a unei greşeli intime şi ca mecanismul interior al unei salvări, durerea interiorizată pe măsură ce e fabricată, „răstălmăcirea suferinței în sentimente de vinovăție, teamă şi pedeapsă [53]": iată care este cel de-al doilea aspect al conştiinței încărcate, momentul ei tipologic, conştiința încărcată ca sentiment de vinovăție.

Pentru a înțelege natura acestei invenții, trebuie să evaluăm importanța unei probleme mai generale: care este sensul durerii? Sensul existenței depinde în totalitate de el; existența are un sens în măsura în care durerea are unul în cadrul existenței [54]. Or, durerea este o reacție. Şi se pare, într-adevăr, că singurul ei sens rezidă în posibilitatea de a acționa această reacție, sau cel puțin de a o localiza, de a-i izola urma, pentru a evita orice răspândire până ce se va putea din nou re-acționa. Sensul activ al durerii apare, deci, ca un *sens extern*. Pentru a judeca durerea dintr-un punct de vedere activ, ea trebuie menținută în elementul exteriorității sale. Şi pentru asta este nevoie de o întreagă artă, care este tocmai cea a stăpânilor. Stăpânii dețin un secret. Ei ştiu că durerea nu are decât un sens: să trezească plăcerea cuiva, să trezească plăcerea cuiva care o provoacă sau care o contemplă. Dacă omul activ este capabil să nu-şi ia în serios propria durere este pentru că el îşi imaginează întotdeauna pe cineva căruia această durere îi face plăcere. O astfel de plăsmuire îşi are rolul ei în credința în zeii activi care populează lumea greacă: „«Este îndreptățit orice rău la vederea căruia un zeu se bucură»... Ce ultim sens aveau în fond războaiele Troiei şi alte asemenea grozăvii? Fără nici un fel de îndoială, erau gândite ca reprezentații festive pentru zei [55]". Există, astăzi, tendința de a invoca durerea ca argument împotriva existenței; această argumentație dovedeşte un mod de a gândi care ne e foarte drag, un mod reactiv. Noi ne plasăm nu numai în punctul de vedere al celui care

53. *GM*, III, 20.
54. *Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator", 5.
55. *GM*, II, 7.

suferă, ci chiar în punctul de vedere al omului resentimentului care nu-şi mai acţionează reacţiunile. Să înţelegem, deci, că sensul activ al durerii apare din alte perspective: durerea nu este un argument împotriva vieţii, ci, dimpotrivă, un excitant al vieţii, „o momeală pentru viaţă", un argument în favoarea ei. A vedea pe cineva suferind sau chiar a supune pe cineva unei suferinţe reprezintă o structură a vieţii privite ca viaţă activă, o manifestare activă a vieţii. Durerea are un sens imediat în favoarea vieţii: este sensul său extern. „După cum mi se pare, delicateţii, şi încă mai mult tartuferiei blândelor animale domestice (vreau să spun a oamenilor moderni, vreau să spun a noastră), îi repugnă să-şi închipuie cu toată puterea măsura în care cruzimea reprezintă marea bucurie de zile mari a omenirii primitive, amestecându-se ca ingredient în aproape toate plăcerile ei... Fără cruzime nu e sărbătoare, aşa ne învaţă cea mai veche, cea mai îndelungată istorie a omului – iar pedeapsa are şi ea un aspect atât de sărbătoresc [56]!" Aceasta este contribuţia lui Nietzsche la problema atât de spiritualistă: care este sensul durerii şi al suferinţei?

Trebuie să admirăm cu atât mai mult extraordinara invenţie a conştiinţei încărcate: un nou sens pentru suferinţă, *un sens intern*. Nu se mai pune problema de a-ţi acţiona propria durere şi de a o judeca dintr-un punct de vedere activ. Din contră, ne ameţim împotriva durerii cu ajutorul pasiunii. „Pasiune dintre cele mai sălbatice: durerea e transformată în consecinţa unui păcat şi în mijlocul unei salvări; ne vindecăm de durere fabricând şi mai multă durere, interiorizând-o şi mai mult; ne ameţim, adică ne vindecăm de durere infectând rana [57]. În *Naşterea tragediei* deja, Nietzsche semnala o teză esenţială: tragedia moare exact în momentul când drama devine un conflict intim, iar suferinţa este interiorizată. Dar cine inventează şi vrea sensul interior al durerii?

### 10) *Developarea conştiinţei încărcate: preotul creştin*

Interiorizare a forţei, apoi interiorizare a durerii înseşi: trecerea de la primul la cel de-al doilea moment al conştiinţei încărcate nu se produce într-un mod deloc mai automat decât se produsese înlănţuirea celor două aspecte ale resentimentului. Şi aici însă este nevoie de intervenţia preotului. Această a doua incarnare a preotului este cea creştină: „Abia în mâinile preotului, ale acestui adevărat

56. *GM*, II, 6.
57. *GM*, III, 15.

maestru în sentimentul vinii, va prinde [acest sentiment] chip[58]". Preotul creştin este cel care scoate conştiinţa încărcată din starea ei brută, animală, el este cel care prezidează la interiorizarea durerii. El, preotul-medic, este cel care vindecă durerea infectând rana. El, preotul-artist, este cel care aduce conştiinţa încărcată până la forma ei superioară: durerea, consecinţă a unui păcat. – Cum procedează el însă? „Dacă am vrea să cuprindem valoarea existenţei preotului în cea mai scurtă formulă, ar trebui spus fără înconjur: preotul este *cel care schimbă direcţia* resentimentului[59]." Ne aducem aminte că omul resentimentului, esenţialmente chinuit, caută o cauză a suferinţei care îl macină. El acuză, acuză tot ce este activ în viaţă. Preotul îşi face deja apariţia aici într-o primă formă: conduce acuzarea, o organizează. Priveşte la oamenii aceia care pretind că sunt buni, eu îţi spun: sunt nişte oameni răi. Puterea resentimentului este îndreptată, prin urmare, în totalitate spre celălalt, împotriva celorlalţi. Dar resentimentul este o materie explozivă; el face ca forţele active să devină reactive. Este nevoie, atunci, ca resentimentul să se adapteze noilor condiţii; trebuie să-şi schimbe direcţia. *În el însuşi*, acum, trebuie ca omul reactiv să-şi afle cauza suferinţei. Această cauză, conştiinţa încărcată îi şopteşte că trebuie s-o caute „înlăuntrul său, într-o vină, într-un ciob de trecut, să-şi înţeleagă însăşi suferinţa ca pe o pedeapsă[60]". Şi preotul mai apare şi o a doua oară pentru a prezida la această schimbare de direcţie: „Ai dreptate, oaia mea!, cineva trebuie să poarte vina, dar tu însăţi eşti acel cineva, numai tu însăţi eşti vinovată – numai tu însăţi eşti vinovată faţă de tine[61]!". Preotul inventează noţiunea de *păcat*: „«Păcatul»... a fost până acum cel mai mare eveniment din istoria sufletului bolnav; în el găsim cea mai primejdioasă şi nefastă operă de artă a interpretării religioase[62]". Cuvântul *vină* trimite acum la păcatul pe care eu l-am comis, la propria mea greşeală, la vinovăţia mea. Aşa este interiorizată durerea; urmare a unui păcat, ea nu mai are alt sens în afara celui intim.

Raportul dintre creştinism şi iudaism trebuie evaluat din două puncte de vedere. Pe de o parte, creştinismul este încununarea iudaismului. Continuă şi desăvârşeşte acţiunea acestuia. Întreaga putere a resentimentului se împlineşte în Dumnezeul celor săraci,

---

58. *GM*, III, 20.
59. *GM*, III, 15.
60. *GM*, III, 20.
61. *GM*, III, 15.
62. *GM*, III, 20.

bolnavi şi păcătoşi. În nişte pagini celebre, Nietzsche insistă asupra caracterului duşmănos al Sfântului Pavel, asupra josniciei Noului Testament[63]. Până şi moartea lui Christos este un ocol care ne readuce tot la valorile iudaice: prin această moarte, se instaurează o pseudoopoziție între iubire şi ură, această iubire este făcută să pară mai atractivă, ca şi cum ar fi independentă față de această ură, opusă acestei uri, victimă a acestei uri[64]. Noi nu facem decât să ne ocultăm nouă înşine adevărul pe care Pilat din Pont ştiuse să-l descopere: creştinismul este consecința iudaismului, îşi are în acesta toate premisele, reprezintă doar concluzia *acestor* premise. – Dar tot atât de adevărat este şi că, dintr-un alt punct de vedere, creştinismul aduce ceva nou. Nu se mulțumeşte doar să împlinească resentimentul, ci îi schimbă şi direcția. Impune această invenție nouă care este conştiința încărcată. Or, nici de data aceasta nu vom putea crede că noua direcție a resentimentului în cadrul conştiinței încărcate se opune primei direcții. Şi de data aceasta, este vorba doar de o tentație, de o atracție suplimentară. Resentimentul spunea „este vina ta", conştiința încărcată spune „este vina mea". Dar, tocmai, resentimentul nu se potoleşte atâta timp cât contagiunea lui nu este răspândită. Țelul lui este ca întreaga viață să devină reactivă, iar cei sănătoşi să devină bolnavi. Nu-i este de-ajuns să acuze, mai trebuie şi ca acuzatul să se simtă vinovat. Or, tocmai în conştiința încărcată ajunge resentimentul să ofere exemplul şi să atingă vârful puterii lui de contaminare: schimbând direcția. „E vina mea, e vina mea", până ce întreaga lume preia refrenul acesta îndurerat, până ce tot ce este activ în viață ajunge să dezvolte acelaşi sentiment de vinovăție. Şi nu altele sunt condițiile care determină puterea preotului: prin însăşi natura sa, preotul este cel care se face stăpân peste cei care suferă[65].

Regăsim, în toate acestea, marea ambiție a lui Nietzsche: să demonstreze că, acolo unde dialecticienii văd antiteze şi opoziții, diferențe mai fine sunt de descoperit şi coordonări şi corelații mai profunde de evaluat: nu conştiința nefericită a lui Hegel, care nu este decât un simptom, ci conştiința încărcată! Definiția primului aspect al conştiinței încărcate era: *multiplicarea durerii prin interiorizarea forței*. Definiția celui de-al doilea aspect este: *interiorizarea durerii prin schimbarea direcției resentimentului*. Am insistat asupra modului în care conştiința încărcată preia ştafeta resentimentului. Mai trebuie însă insistat şi asupra paralelismului dintre

63. *AC*, 42-43, 46.
64. *GM*, I, 8.
65. *GM*, III, 15.

conştiinţa încărcată şi resentiment. Nu numai că amândouă aceste varietăţi comportă două momente, unul topologic şi altul tipologic, dar trecerea de la un moment la celălalt face să intervină personajul preotului. Iar preotul acţionează întotdeauna prin intermediul unei ficţiuni. Am analizat ficţiunea pe care se sprijină răsturnarea valorilor în cazul resentimentului. Ne mai rămâne însă o problemă de rezolvat: pe ce ficţiune se sprijină interiorizarea durerii, schimbarea direcţiei resentimentului în cazul conştiinţei încărcate? Această problemă este cu atât mai complicată cu cât, după Nietzsche, ea angrenează ansamblul fenomenului pe care-l numim *cultură*.

### 11) *Cultura privită din punct de vedere preistoric*

Cultura înseamnă dresaj şi selecţie. Nietzsche numeşte mişcarea culturii „moralitatea moravurilor“[66]; aceasta nu poate fi despărţită de constrângerile, torturile şi mijloacele atroce care servesc la dresarea omului. În acest dresaj violent, însă, ochiul genealogistului distinge două elemente[67]: 1° Lucrurile cărora, într-un popor, într-o rasă sau într-o clasă, ne supunem sunt întotdeauna istorice, arbitare, groteşti, stupide şi mărginite; ele reprezintă, în general, cele mai nefaste forţe *reactive*; 2° Dar în faptul de a ne supune faţă de ceva, indiferent ce anume, se manifestă un principiu care depăşeşte popoarele, rasele şi clasele. A te supune legii pentru că este lege: forma legii semnifică faptul că o anumită *activitate*, o anumită forţă activă se exercită asupra omului şi are misiunea de a-l dresa. *Chiar dacă sunt inseparabile în istorie*, aceste două aspecte nu trebuie confundate: pe de o parte, presiunea istorică a unui stat, a unei biserici etc. asupra indivizilor care trebuie să fie asimilaţi; pe de altă parte, activitatea omului ca fiinţă generică, activitatea speciei umane în măsura în care ea se exercită asupra individului ca atare. De unde utilizarea, de către Nietzsche, a cuvintelor „primitiv“ şi „preistoric“: moralitatea moravurilor *precedă* istoria universală[68]; cultura este activitatea generică, „adevărata muncă a omului asupra lui însuşi de-a lungul celei mai întinse perioade de existenţă a rasei umane, întreaga sa muncă *preistorică*..., oricâtă duritate, tiranie, stupiditate şi idioţie ar cuprinde[69]“. Orice lege istorică este arbitrară, dar ceea ce nu este arbitrar, ceea ce este

66. *A*, 9.
67. *BR*, 188.
68. *A*, 18.
69. *GM*, II, 2.

preistoric şi generic este tocmai legea care ne impune să ne supunem legilor. (Bergson va regăsi această teză atunci când, în *Cele două surse ale moralei şi religiei*, va arăta că orice obişnuinţă este arbitrară, dar că obişnuinţa de a căpăta obişnuinţe e naturală.)

Preistoric înseamnă generic. Cultura este activitatea preistorică a omului. În ce constă însă această activitate? Este vorba tot de a-i imprima omului deprinderi, de a-l face să asculte de legi, de a-l dresa. A dresa omul înseamnă a-l forma în aşa fel încât să-şi poată acţiona propriile forţe reactive. Activitatea culturii se exercită din principiu asupra forţelor reactive, le creează obişnuinţe şi le impune modele, pentru a le face apte de a fi acţionate. Ca atare, cultura se exercită în mai multe direcţii. Ea se interesează chiar şi de forţele reactive ale inconştientului, de forţele digestive şi intestinale cele mai subterane (regimul alimentar, şi ceva foarte asemănător cu ceea ce Freud va numi educarea sfincterelor) [70]. Dar obiectivul ei principal este întărirea conştiinţei. Acelei conştiinţe care se defineşte prin caracterul fugitiv al excitaţiilor, acelei conştiinţe care se sprijină ea însăşi pe facultatea de a uita trebuie să i se confere o consistenţă şi o fermitate pe care ea nu le are de la sine. Cultura înzestrează conştiinţa cu o nouă facultate, care aparent se opune facultăţii de a uita: memoria [71]. Însă memoria despre care este aici vorba nu este memoria urmelor. Această memorie originală nu mai constituie o funcţie a trecutului, ci o funcţie a viitorului. Ea nu este o memorie a sensibilităţii, ci o memorie a voinţei. Nu este o memorie a urmelor, ci a cuvintelor [72]. Este facultatea de a promite, de a angaja viitorul, amintire a viitorului însuşi. A-ţi aminti de promisiunea pe care-ai făcut-o nu înseamnă a-ţi aduce aminte că ai făcut-o într-un anumit moment din trecut, ci că trebuie s-o ţii într-un anumit moment viitor. Tocmai acesta şi este obiectivul selectiv al culturii: să formeze un om capabil să promită, deci să dispună de viitor, un om liber şi

70. *EH*, II: „De ce sunt eu atât de inteligent".

71. *GM*, II, 1: „Ei bine, acest animal necesarmente uituc, la care uitarea reprezintă o forţă, o forţă a sănătăţii robuste, şi-a creat o facultate contrarie, memoria, cu ajutorul căreia, *în anumite cazuri*, uitarea este dată la o parte...".

72 .Asupra acestui punct, asemănarea dintre Freud şi Nietzsche se confirmă. Freud atribuie „preconştientului" nişte urme *verbale*, distincte de urmele mnemice caracteristice sistemului inconştient. Această distincţie îi permite să răspundă la întrebarea: „Cum pot fi făcute (pre)conştiente nişte elemente refulate?" Răspunsul este: „Restabilind acele membre intermediare preconştiente care sunt amintirile verbale". Întrebarea lui Nietzsche s-ar formula astfel: cum pot fi „acţionate" forţele active?

puternic. Doar un astfel de om e activ; îşi acţionează reacţiunile, în el totul este activ şi acţionat. Facultatea de a promite este efectul culturii ca activitate a omului asupra omului; omul care este capabil să promită este produsul culturii ca activitate generică.

Înţelegem de ce cultura nu se dă înapoi, în principiu, de la nici un fel de violenţă: „Poate că în întreaga preistorie a omului nimic nu este mai cumplit şi mai neliniştitor decât mnemotehnica sa... Întotdeauna a fost nevoie de sânge, martiri şi jertfe, atunci când omul a crezut de cuviinţă să-şi clădească o memorie[73]". Pentru atingerea scopului (omul liber, activ şi puternic), câte suplicii sunt necesare pentru dresarea forţelor reactive, pentru a le constrânge să fie acţionate! Cultura s-a folosit întotdeauna de acest mijloc: a făcut din durere o modalitate de schimb, o monedă, un echivalent; tocmai echivalentul exact al unei uitări, al unui prejudiciu pricinuit, al unei promisiuni neţinute[74]. Cultura raportată la acest mijloc se numeşte *dreptate*; iar acest mijloc se numeşte el însuşi *pedeapsă*. Prejudiciu pricinuit=durere îndurată, aceasta este ecuaţia pedepsei care determină un raport al omului cu omul. Acest raport între oameni este determinat, conform ecuaţiei, ca *raportul dintre un creditor şi un datornic*: justiţia îl face pe om *responsabil de o datorie*. Raportul creditor-datornic exprimă activitatea culturii în procesul ei de dresare sau de formare. Corespunzând activităţii preistorice, acest raport este el însuşi raportul omului cu omul, „cea mai veche şi mai primitivă relaţie existentă între indivizi", anterioară „înseşi începuturilor oricăror forme de organizare şi constituire socială[75]". Mai mult chiar, ea serveşte drept model „celor mai grosolane şi primitive complexe sociale". În credit, nu în schimb vede Nietzsche arhetipul organizării sociale. Omul care plăteşte prin propria sa durere prejudiciul pe care-l pricinuieşte, omul considerat responsabil de o datorie, omul considerat răspunzător pentru propriile sale forţe reactive: acesta este mijlocul adoptat de cultură pentru a-şi atinge ţelul. – Nietzsche ne prezintă, aşadar, următoarea linie genetică: 1° Cultura ca activitate preistorică sau generică, întreprindere de dresaj şi selecţie; 2° Mijlocul adoptat de această activitate, ecuaţia pedepsei, relaţia de îndatorare, omul responsabil; 3° Produsul acestei activităţi: omul activ, liber şi puternic, omul capabil să promită.

73. *GM*, II, 3.
74. *GM*, II, 4.
75. *GM*, II, 8. – În relaţia creditor-datornic, „aici s-a opus individul pentru prima dată individului, aici s-au măsurat pentru prima oară ei".

### 12) *Cultura privită din punct de vedere postistoric*

Am pus mai sus o problemă privind conştiinţa încărcată. Linia genetică a culturii nu pare câtuşi de puţin a ne apropia de o soluţie. Dimpotrivă chiar: concluzia cea mai evidentă este că nici conştiinţa încărcată, nici resentimentul nu intervin în procesul culturii şi al dreptăţii. „«Conştiinţa încărcată», această interesantă şi neliniştitoare plantă a vegetaţiei noastre pământeşti, *nu* a răsărit pe acest sol [76]." Pe de o parte, dreptatea nu are câtuşi de puţin ca origine răzbunarea, resentimentul. Anumitor moralişti, şi chiar anumitor socialişti, li se mai întâmplă să deriveze dreptatea dintr-un sentiment reactiv: sentiment al ofensei resimţite, spirit de răzbunare, reacţie justiţiară. Dar o astfel de derivare nu explică nimic: mai rămâne de demonstrat şi în ce fel durerea altuia ar putea reprezenta o satisfacere a setei de răzbunare, o reparaţie pentru răzbunare. Or, nu vom putea niciodată să înţelegem cruda ecuaţie prejudiciu pricinuit = durere suferită dacă nu vom introduce un al treilea termen, plăcerea pe care o simţim provocând o durere sau contemplând-o [77]. Dar inclusiv acest al treilea termen, sensul extern al durerii, are el însuşi o cu totul altă origine decât răzbunarea şi reacţiunea: trimite la un punct de vedere activ, la nişte forţe active, care îşi dau ca sarcină şi ca plăcere să dreseze forţele reactive. Dreptatea este activitatea generică care dresează forţele reactive ale omului, care le face apte a fi acţionate, considerând omul răspunzător de însăşi această aptitudine. Vom opune dreptăţii modul în care resentimentul, apoi conştiinţa încărcată se formează: prin triumful forţelor reactive, prin incapacitatea lor de a fi acţionate, prin ura lor faţă de tot ce este activ, prin rezistenţa lor, prin funciara lor nedreptate. Iată de ce resentimentul, departe de a se afla la originea dreptăţii, „este ultimul tărâm cucerit de spiritul dreptăţii... Omul activ, agresiv, abuziv este de o sută de ori mai aproape de dreptate decât cel reactiv [78]".

---

76. *GM*, II, 14.

77. *GM*, II, 6: „cel care azvârle aici în chip grosolan ideea de «răzbunare» mai curând adânceşte umbrele în loc să le împrăştie (– răzbunarea ne readuce în faţa aceleiaşi probleme: «cum poate reprezenta producerea de suferinţe o compensare?»)". Iată ce le lipseşte celor mai multe dintre teorii: să arate din ce punct de vedere „producerea de suferinţe" stârneşte plăcere.

78. *GM*, II, 11: „din perspectivă istorică, dreptul reprezintă pe pământ tocmai lupta împotriva sentimentelor reactive, războiul dus împotriva lor de forţele active şi agresive".

Şi aşa cum dreptatea nu are ca origine resentimentul, nici pedeapsa nu are ca produs conştiinţa încărcată. Oricât de mare va fi fiind mulţimea sensurilor pedepsei, există întotdeauna un sens pe care pedeapsa *nu-l are*. Pedeapsa nu are proprietatea de a trezi în cel vinovat sentimentul păcatului. „Adevărata remuşcare este ceva deosebit de rar tocmai printre răufăcători şi puşcăriaşi, iar temniţele şi ocnele *nu* sunt locuri prielnice dezvoltării acestei specii de vierme rozător... În general, pedeapsa căleşte şi potoleşte; concentrează, ascute simţământul de înstrăinare, sporeşte puterea de rezistenţă. Dacă se întâmplă să frângă energia, ducând la o jalnică prostraţie şi înjosire de sine, rezultatul este desigur şi mai puţin îmbucurător decât efectul obişnuit al pedepsei, care se caracterizează printr-o gravitate seacă şi mată. Gândindu-ne însă la acele milenii care *preced* istoria omului, putem aprecia fără şovăire că dezvoltarea sentimentului de vinovăţie a fost frânată cel mai mult tocmai prin pedeapsă – cel puţin în ceea ce priveşte victimele puterii punitive[79]." Vom opune punct cu punct starea culturii în care omul, cu preţul propriei dureri, se simte răspunzător pentru propriile forţe reactive, şi starea conştiinţei încărcate în care omul, dimpotrivă, se simte vinovat pentru forţele sale active şi le resimte ca vinovate. Indiferent cum am privi cultura şi dreptatea, peste tot vedem exercitarea unei activităţi formative, opusul resentimentului şi al conştiinţei încărcate.

Această impresie nu face decât să devină cu atât mai pregnantă dacă ne uităm la produsul activităţii culturale: omul activ şi liber, omul care poate promite. Aşa cum cultura este elementul preistoric al omului, tot aşa produsul culturii este elementul postistoric al omului. „Dar să ne aşezăm, dimpotrivă, la capătul uriaşului proces, acolo unde copacul îşi poartă în sfârşit roadele, unde societatea şi moralitatea moravurilor acelei societăţi scoate în sfârşit la lumină *scopul* pentru care nu fusese decât un mijloc; vom găsi drept cel mai pârguit fruct al copacului *individul suveran*, care se aseamănă doar cu el însuşi, care s-a eliberat din nou de moralitatea moravurilor, individul autonom şi supramoral (căci «autonom» şi «moral» se exclud), pe scurt omul voinţei proprii, independente şi persistente, *care poate făgădui*... [80]." Nietzsche ne învaţă aici că nu trebuie să confundăm produsul culturii cu mijlocul ei. Activitatea generică a omului îl constituie pe om ca răspunzător de forţele sale active: *responsabilitate-datorie*. Dar această

79. *GM*, II, 14.
80. *GM*, II, 2.

responsabilitate nu este decât un mijloc de dresaj şi de selecţie: ea măsoară progresiv aptitudinea forţelor reactive de a fi acţionate. Produsul finit al activităţii generice nu este câtuşi de puţin omul responsabil sau omul moral, ci omul autonom şi supramoral, adică acela care îşi acţionează efectiv propriile forţe reactive şi la care toate forţele reactive sunt acţionate. Numai acest om „poate" promite, tocmai pentru că nu mai este răspunzător în faţa nici unui tribunal. Produsul culturii nu este omul care ascultă de lege, ci individul suveran şi legiuitor care se defineşte prin puterea asupra sieşi, asupra destinului, asupra legii: omul liber, uşor, *i-responsabil.* La Nietzsche, noţiunea de responsabilitate, chiar şi în forma ei superioară, are valoarea limitată a unui simplu mijloc: individul autonom nu mai e responsabil de forţele sale reactive în faţa justiţiei, este stăpân peste ele, suveran faţă de ele, legiuitor în raport cu ele, autor şi actor al lor. El este cel care vorbeşte, nu mai trebuie să *răspundă.* Responsabilitatea-datorie nu are alt sens activ decât acela de a dispărea în mişcarea prin care omul se eliberează pe sine: creditorul se eliberează pentru că participă la dreptul stăpânilor, datornicul se eliberează şi el, fie şi cu preţul propriei cărni şi al propriei dureri; amândoi se eliberează, se desprind din procesul care i-a dresat[81]. Aceasta este mişcarea generală a culturii: mijlocul să dispară în produs. Responsabilitatea ca răspundere în faţa legii, legea ca lege a dreptăţii, dreptatea ca mijloc al culturii, toate acestea dispar în produsul culturii înseşi. Moralitatea moravurilor îl produce pe omul eliberat de moralitatea moravurilor, spiritul legilor îl produce pe omul eliberat de sub lege. Iată de ce Nietzsche vorbeşte despre o autodistrugere a dreptăţii[82]. Cultura este activitatea generică a omului; dar toată această activitate fiind selectivă, ea produce individul ca pe ţelul său final în care genericul este el însuşi suprimat.

## 13) *Cultura privită din punct de vedere istoric*

Am procedat până acum ca şi cum cultura ar merge din preistorie până în postistorie. Am privit-o ca pe o activitate generică care, printr-un îndelungat travaliu de preistorie, ajungea la individ ca la produsul său postistoric. Şi, într-adevăr, aceasta este esenţa ei, conformă superiorităţii forţelor active asupra forţelor reactive. Am

---

81. *GM*, II, 5, 13 şi 21.
82. *GM*, II, 10: Dreptatea „sfârşeşte, ca toate lucrurile bune de pe pământ, desfiinţându-se pe sine".

neglijat însă un punct important: triumful, de fapt, al forțelor inferioare și reactive. Am neglijat *istoria.* Despre cultură trebuie să spunem în același timp că a dispărut de mult timp și că n-a început încă. Activitatea generică se pierde în noaptea trecutului, așa cum produsul său se pierde în noaptea viitorului. În istorie, cultura primește un sens total diferit de propria ei esență, fiind capturată de forțe străine de o cu totul altă natură. Activitatea generică nu poate fi separată, în istorie, de o mișcare care o denaturează și care îi denaturează produsul. Mai mult, istoria reprezintă tocmai această denaturare, se confundă cu însăși „degenerescența culturii". – În locul activității generice, istoria ne arată rase, popoare, clase, biserici și state. Pe activitatea generică se grefează organizații sociale, asociații, comunități cu caracter *reactiv*, paraziți care vin s-o obtureze și s-o înghită. Grație activității generice, căreia îi falsifică mișcarea, forțele reactive formează colectivități, ceea ce Nietzsche numește „turme" [83]. – În locul dreptății și al procesului ei de autodistrugere, istoria ne arată societăți care nu vor să piară și care nu-și imaginează nimic superior legilor lor. Care stat ar asculta sfatul lui Zarathustra: „Lăsați-vă deci răsturnate [84]"? Legea se confundă, în istorie, cu conținutul care-o determină, conținut reactiv care o încarcă cu lest împiedicând-o să dispară altfel decât în avantajul altor conținuturi, încă și mai stupide și mai apăsătoare. – În locul individului suveran ca produs al culturii, istoria ne arată propriul ei produs, omul domesticit, în care sălășluiește faimosul sens al istoriei: „avortonul sublim", „animalul gregar, ființă ascultătoare, bolnăvicioasă și mediocră, europeanul zilelor noastre [85]". – Întreaga violență a culturii, istoria ne-o prezintă ca pe proprietatea legitimă a popoarelor, statelor și bisericilor, ca pe manifestarea forței *lor.* Și, de fapt, toate procedeele de dresaj sunt utilizate, fiind însă întoarse, deturnate, răsturnate. O morală, o biserică, un stat reprezintă tot niște întreprinderi de selecție, niște teorii ale ierarhiei. Chiar și în cazul legilor cele mai stupide și al comunităților cele mai mărginite este vorba tot de a dresa omul și de a-i face forțele reactive să slujească. Să slujească, însă, la ce? Pentru a opera ce fel de dresaj, ce fel de selecție? Procedeele de dresaj sunt utilizate, dar tocmai pentru a face din om un animal gregar, o creatură docilă și domesticită. Procedeele de selecție sunt, într-adevăr, folosite, dar pentru a-i frânge pe cei puternici, pentru a-i

83. *GM*, III, 18.
84. *Z*, II, „Despre marile evenimente".
85. *BR*, 62. – *GM*, I, 11.

alege pe cei slabi, suferinzi şi pe sclavi. Selecţia şi ierarhia sunt întoarse cu susul în jos. Selecţia devine contrariul a ceea ce fusese din punctul de vedere al activităţii; ea nu mai constituie decât un mijloc de a conserva, de a organiza şi de a propaga viaţa reactivă[86].

Istoria apare, prin urmare, ca actul prin care forţele reactive se înstăpânesc asupra culturii şi o deturnează în propriul lor avantaj. Victoria forţelor reactive nu este un accident în istorie, ci însuşi principiul şi sensul „istoriei universale". Această idee a unei degenerări istorice a culturii ocupă în opera lui Nietzsche un loc predominant: ea va servi drept argument în lupta sa împotriva filosofiei istoriei şi împotriva dialecticii. Ea va inspira dezamăgirea lui Nietzsche: din „greacă", cultura devine „germană"... Încă din *Consideraţiile inactuale*, Nietzsche încearcă să explice de ce şi cum trece cultura în slujba forţelor reactive care o denaturează[87]. Mai profund, Zarathustra dezvoltă un simbol obscur: câinele de foc[87]. Câinele de foc este imaginea activităţii generice, el exprimă relaţia omului cu pământul. Tocmai însă, pământul are două boli, omul şi câinele de foc însuşi. Căci omul este omul domesticit; activitatea generică este activitatea deformată, denaturată, care se pune în slujba forţelor reactive, care se confundă cu biserica şi cu statul. – „«Biserica?» răspuns-am eu. «Este un fel de stat, chiar cel mai mincinos din câte sunt. Să taci tu, câine preafăţarnic! Tu îţi cunoşti, mai bine ca oricine, soiul! Ca tine însuţi, statul e un câine prefăcut; ca tine, şi el vorbeşte doar prin fum şi urlete – spre-a ne convinge, ca şi tine, că el vorbeşte din adâncul lucrurilor. Căci statul acesta se doreşte cel mai de seamă animal de pe pământ; şi chiar găseşte oameni, ca să-l creadă»." Zarathustra aminteşte despre alt câine de foc: „Acesta vorbeşte chiar din inima pământului". Este vorba tot despre activitatea generică? De data aceasta însă, despre activitatea generică surprinsă în elementul preistoriei, căreia îi corespunde omul în măsura în care este produs în elementul postistoriei? Chiar şi insuficientă, o atare interpretare trebuie luată în seamă. În *Consideraţii inactuale*, Nietzsche îşi punea deja speranţa în „elementul nonistoric şi supraistoric al culturii" (ceea ce el numea sensul grec al culturii)[89].

---

86. *GM*, III, 13-20. – *BR*, 62.

87. *Cons. in.*, II, „Schopenhauer educator", 6. – Nietzsche explică deturnarea culturii invocând „trei egoisme": egoismul *afaceriştilor*, egoismul *statului* şi egoismul *ştiinţei*.

88. *Z*, II, „Despre marile evenimente".

89. *Cons. in.*, I, „Despre foloasele şi daunele istoriei pentru viaţă", 10 şi 8.

Există, la drept vorbind, un anumit număr de întrebări la care încă nu putem să răspundem. Ce statut are acest dublu element al culturii? Are el o realitate? Este el şi altceva decât o „viziune" a lui Zarathustra? Cultura nu poate fi separată, în istorie, de mişcarea care o denaturează şi o pune în slujba forţelor reactive; dar cultura nu poate fi separată nici de istoria ca atare. Activitatea culturii, activitatea generică a omului: nu este aceasta o simplă idee? Dacă omul este esenţialmente (adică generic) o fiinţă *reactivă*, cum ar putea el să aibă, şi chiar să fi avut, într-o preistorie, o *activitate* generică? Cum ar putea să apară un om activ, fie şi într-o postistorie? Dacă omul este esenţialmente reactiv, înseamnă că activitatea ar trebui să privească o altă fiinţă decât omul. Dacă omul, dimpotrivă, are o activitate generică, înseamnă că aceasta nu poate fi deformată decât într-un mod accidental. Pentru moment, nu putem face altceva decât să trecem în revistă tezele lui Nietzsche, amânând pe mai târziu căutarea semnificaţiilor lor: omul este esenţialmente reactiv; există, cu toate acestea, o activitate generică a omului, dar care este inevitabil deformată, ratându-şi obligatoriu ţelul, ajungând la omul domesticit; această activitate trebuie să fie reluată pe un alt plan, plan pe care ea produce, dar produce altceva decât omul...

Şi totuşi, este deja posibil să explicăm de ce activitatea generică cade inevitabil în istorie şi ajunge să lucreze în beneficiul forţelor reactive. Chiar dacă schema din *Consideraţiile inactuale* este insuficientă, opera lui Nietzsche mai prezintă şi alte direcţii pe care o soluţie ar putea fi găsită. Activitatea culturii îşi propune să dreseze omul, adică să facă forţele reactive apte să slujească, să fie acţionate. Dar pe parcursul dresajului, această aptitudine de a sluji rămâne profund ambiguă. Căci ea le permite în acelaşi timp forţelor reactive să se pună în slujba altor forţe reactive, să le confere acestora o aparenţă de activitate, o aparenţă de dreptate, să alcătuiască împreună cu acestea o ficţiune capabilă să triumfe asupra forţelor active. Ne aducem aminte că, în resentiment, anumite forţe reactive împiedicau alte forţe reactive să fie acţionate. Pentru acelaşi scop, conştiinţa încărcată se foloseşte de nişte mijloace aproape opuse: *în conştiinţa încărcată, anumite forţe reactive se folosesc de aptitudinea lor de a fi acţionate pentru a le da altor forţe reactive aerul că acţionează.* Nu există mai puţină ficţiune în acest procedeu decât în cel de care se foloseşte resentimentul. *Aşa se formează, graţie activităţii generice, asocieri de forţe reactive.* Acestea se grefează pe activitatea generică şi o deturnează

obligatoriu de la sensul ei. Graţie dresajului, forţelor reactive li se oferă o ocazie prodigioasă: aceea de a se asocia, de a forma o reacţiune colectivă care uzurpă activitatea generică.

### 14) *Conştiinţă încărcată, responsabilitate, vinovăţie*

Atunci când forţele reactive se grefează, astfel, pe activitatea generică, îi întrerup acesteia „descendenţa". Şi aici, intervine o proiecţie: datoria, relaţia creditor-datornic este cea proiectată, şi prin această proiecţie ea îşi schimbă natura. Din punctul de vedere al activităţii generice, omul era considerat responsabil pentru forţele sale reactive; forţele sale reactive erau ele însele considerate responsabile în faţa unui tribunal activ. Acum, forţele reactive profită de dresajul la care au fost supuse pentru a forma o asociere complexă cu alte forţe reactive: se simt responsabile în faţa acestor alte forţe, iar aceste alte forţe se simt judecătoare şi stăpâne ale celor dintâi. Asocierea forţelor reactive este însoţită, în felul acesta, de o transformare a datoriei; aceasta devine datorie faţă de „divinitate", faţă de „societate", faţă de „stat", faţă de instanţele reactive. Totul începe să se joace atunci între forţe reactive. Datoria îşi pierde caracterul activ prin care participa la eliberarea omului: în noua sa formă, ea este inepuizabilă, *de neachitat*. „De-acum înainte, perspectiva unei eliberări definitive trebuie să se închidă o dată pentru totdeauna lăsând locul pesimismului, de-acum înainte, privirea trebuie să se izbească disperat de zidul unei imposibilităţi de neclintit care o azvârle înapoi, de-acum înainte, conceptele de «datorie» şi «îndatorire» trebuie să se întoarcă şi ele înapoi – împotriva cui oare? Fără nici o îndoială, în primul rând împotriva «datornicului»... în al doilea rând, chiar şi împotriva «creditorului»...[90]." Să examinăm ceea ce creştinismul numeşte „răscumpărare". Nu mai este vorba de o eliberare de datorie, ci de o adâncire a datoriei. Nu mai este vorba de o durere prin care ne plătim datoria, ci de o durere prin care ne legăm cu lanţuri de ea, prin care ne simţim datornici pentru vecie. Durerea nu mai achită decât dobânda datoriei; *durerea este interiorizată, responsabilitatea-datorie a devenit responsabilitate-vinovăţie*. Astfel încât creditorul însuşi va trebui să preia datoria, să ia asupra sa corpul datoriei. Lovitură de geniu a creştinismului, spune Nietzsche: „Dumnezeu însuşi jertfindu-se pentru a plăti datoriile omului, Dumnezeu însuşi

90. *GM*, II, 21.

plătindu-le sie însuşi, Dumnezeu ca singurul ce poate elibera omul de ceea ce, pentru om în sine, a devenit cu neputinţă de răscumpărat“.

Vom vedea o diferenţă de natură între cele două forme de responsabilitate, responsabilitatea-datorie şi responsabilitatea-vinovăţie. Una are ca origine activitatea culturii; este doar mijlocul acestei activităţi, dezvoltă sensul extern al durerii, trebuie să dispară în produs pentru a face loc minunatei iresponsabilităţi. Totul, în cealaltă, este, în schimb, reactiv: ea are ca origine acuzaţia proprie resentimentului, se grefează pe cultură şi o deturnează de la sensul ei, antrenează ea însăşi o schimbare de direcţie a resentimentului, care nu mai caută un vinovat în afară, ci se eternizează în acelaşi timp ce interiorizează durerea. – Spuneam noi: preotul este cel care interiorizează durerea, schimbând direcţia resentimentului; în felul acesta, el îi dă conştiinţei încărcate o formă. Şi întrebam: cum poate resentimentul să-şi schimbe direcţia păstrându-şi, cu toate acestea, proprietăţile de ură şi răzbunare? Extinsa analiză precedentă ne oferă elementele unui răspuns: 1° Profitând de activitatea generică şi uzurpând-o, forţele reactive constituie asociaţii (turme). Unele forţe reactive lasă impresia că acţionează, altele servesc drept materie: „acolo unde există turme, instinctul de slăbiciune le-a vrut, iar înţelepciunea preoţească le-a organizat[91]“. 2° Tocmai în acest mediu capătă formă conştiinţa încărcată. Separată de activitatea generică, datoria se proiectează în asocierea reactivă. Datoria se transformă în relaţia dintre un datornic care va plăti la nesfârşit şi un creditor care va stinge la nesfârşit dobânzile datoriei: „Datorie faţă de divinitate“. Durerea datornicului este interiorizată, răspunderea pentru datorie devine un sentiment de culpabilitate. În felul acesta ajunge preotul să schimbe direcţia resentimentului: noi, fiinţe reactive, nu trebuie să-l căutăm pe vinovat în afară, suntem cu toţii vinovaţi faţă de el, faţă de biserică, faţă de Dumnezeu[92]; 3° Dar preotul nu doar otrăveşte turma, ci o şi organizează, o apără. Inventează mijloacele care ne fac să îndurăm durerea multiplicată, interiorizată. Face suportabilă vinovăţia pe care o injectează. Ne face să participăm la o aparentă activitate, la o aparentă dreptate, slujirea lui Dumnezeu; ne face să fim *interesaţi* în a ne asocia, trezeşte în noi „dorinţa de a vedea cum prosperă comunitatea“[93]

---

91. *GM*, III, 18.
92. *GM*, II, 20-22.
93. *GM*, III, 18-19.

Obrăznicia noastră de slugi servește drept antidot al conștiinței noastre încărcate. Dar, mai ales, schimbându-și direcția, resentimentul nu și-a pierdut nimic din sursele satisfacerii sale, din virulența și din ura sa față de *ceilalți*. „E vina mea“, iată strigătul de iubire cu care, ca niște noi sirene, îi atragem pe ceilalți și-i abatem de la calea lor. Schimbând direcția resentimentului, oamenii conștiinței încărcate au găsit mijlocul de a satisface mai bine răzbunarea și de răspândi mai eficace infecția: „oh, cât sunt în fond de pregătiți pentru a te face ei înșiși să ispășești, cât sunt de însetați de a fi călăi[94]!“; 4° Este de remarcat în toate acestea că forma conștiinței încărcate presupune, la fel ca și forma resentimentului, o ficțiune. Conștiința încărcată se bazează pe deturnarea activității generice, pe uzurparea acestei activități, pe *proiectarea* datoriei.

15) *Idealul ascetic și esența religiei*

Se întâmplă ca Nietzsche să se comporte ca și cum s-ar vedea nevoit să facă o distincție între două și chiar mai multe tipuri de religii. În acest sens, religia n-ar fi legată în mod esențial de resentiment și de conștiința încărcată. Dionysos este un Dumnezeu. „Nu m-aș putea deloc îndoi că nu există numeroase varietăți de zei. Nu lipsesc nici unele care par inseparabile de un anumit alcyonism, de o oarecare nepăsare. Tălpile ușoare fac, probabil, parte dintre atributele divinității[95].“ Nietzsche nu încetează să susțină că există zei activi și afirmativi, religii active și afirmative. Orice selecție implică o religie. Conform metodei care îi este atât de dragi, Nietzsche îi recunoaște religiei o pluralitate de sensuri, în funcție de diferitele forțe care pot să se înstăpânească asupra ei: tocmai de aceea există și o religie a celor puternici, al cărei sens este unul profund selectiv și educativ. Mai mult, dacă este să ne gândim la Christos ca tip personal, deosebindu-l de creștinism ca tip colectiv, trebuie să recunoaștem cât de mult era el

94. *GM*, III, 14: „Ei umblă printre noi ca întruchipări ale mustrării, ca avertismente ce ne sunt adresate – ca și cum sănătatea, robustețea, puterea, mândria, sentimentul de putere ar avea în sine vicii pentru care va trebui să ispășești odată, să ispășești amarnic; oh, cât sunt în fond de pregătiți pentru a te face ei înșiși să ispășești, cât sunt de însetați de a fi călăi! Printre ei există nenumărați răzbunători travestiți în *judecători*, care poartă mereu în gură cuvântul *«dreptate»* ca pe o salivă otrăvită și stau cu buzele țuguiate, gata oricând să scuipe tot ceea ce nu privește nemulțumit și își urmează voios calea“.

95. *VP*, IV, 580.

lipsit de resentiment şi de conştiinţă încărcată; Christos se defineşte printr-o bunăvestire, ne înfăţişează o viaţă care nu este aceea a creştinismului, tot aşa cum, în ceea ce îl priveşte, creştinismul ne înfăţişează o religie care nu este cea a lui Christos [96].

Aceste observaţii tipologice riscă însă să ne mascheze esenţialul. Şi nu pentru că tipologia n-ar fi esenţialul, ci pentru că nu există bună tipologie care să nu ţină seama de următorul principiu: treapta superioară sau afinitatea forţelor. („În toate lucrurile, doar treaptele superioare contează.") Religia are tot atâtea sensuri câte forţe capabile să pună stăpânire pe ea există. Dar religia însăşi este o forţă, aflată într-o mai mare sau mai mică afinitate cu forţele care pun stăpânire pe ea sau asupra cărora ea însăşi pune stăpânire. Atâta timp cât religia este deţinută de forţe de altă natură, ea nu-şi atinge treapta superioară, singura care contează, şi pe care ea ar înceta să mai fie un mijloc. Din contră, atunci când este cucerită de forţe de aceeaşi natură sau atunci când, devenită mai puternică, ea se înstăpâneşte asupra acestor forţe şi scutură jugul celor care o dominaseră în copilărie, ea îşi descoperă propria esenţă o dată cu treapta-i superioară. Or, de fiecare dată când Nietzsche ne vorbeşte despre o religie activă, despre o religie a celor puternici, despre o religie lipsită de resentiment şi de conştiinţă încărcată, este vorba de un stadiu în care religia se află, tocmai, subjugată de forţe de o cu totul altă natură decât a ei şi nu poate să se demaşte: este religia ca „mijloc de selecţie şi educaţie în mâinile filosofilor [97]". Chiar şi când este vorba de Christos, religia ca şi credinţă rămâne subjugată în totalitate de forţa unei practici, singura „prin care te poţi simţi «divin»" [98]. În schimb, atunci când religia ajunge să „acţioneze

---

96. Religia celor puternici şi semnificaţia ei selectivă: *BR*, 61. – Religiile afirmative şi active, care se opun religiilor nihiliste şi reactive: *VP*, I, 332, şi *AC*, 16. – Sensul afirmativ al păgânismului ca religie: *VP*, IV, 464. – Sensul activ al zeilor greci: *GM*, II, 23. – Buddhismul, religie nihilistă, lipsită însă de spiritul răzbunării şi de sentimentul vinovăţiei: *AC*, 20-23, *VP*, I, 342-343. – Tipul personal al lui Christos, lipsa resentimentului, a conştiinţei încărcate şi a ideii de păcat: *AC*, 31-35, 40-41. – Celebra formulă prin care Nietzsche îşi sintetizează propria filosofie a religiei: „În fond, doar Dumnezeul *moral* este respins", *VP*, III, 482; III, 8. – Pe aceste texte se întemeiază acei comentatori care vor să facă din ateismul lui Nietzsche un ateism temperat sau care vor chiar să-l împace pe Nietzsche cu Dumnezeu.

97. *BR*, 62.

98. *AC*, 33.

suveran prin ea însăşi", când celelalte forţe sunt cele care se văd nevoite să împrumute o mască pentru a supravieţui, preţul care se cere plătit este „un preţ greu şi înspăimântător", în acelaşi timp ce religia îşi află propria esenţă. Iată de ce, pentru Nietzsche, *religia, pe de o parte, şi conştiinţa încărcată şi resentimentul, pe de altă parte, sunt legate în chip esenţial.* Privite în starea lor brută, resentimentul şi conştiinţa încărcată reprezintă forţele reactive, care pun stăpânire pe elementele religiei pentru a le elibera de sub jugul sub care le ţineau forţele active. În starea lor formală, resentimentul şi conştiinţa încărcată reprezintă forţele reactive pe care religia le cucereşte şi le dezvoltă ea însăşi, exercitându-şi noua-i suveranitate. Resentiment şi conştiinţă încărcată, acestea sunt treptele superioare ale religiei ca atare. Inventatorul creştinismului nu este Christos, ci Sfântul Pavel, omul conştiinţei încărcate, omul resentimentului. (Întrebarea „Cine?" aplicată creştinismului [99].)

Religia nu este numai o forţă. Nicicând forţele reactive n-ar triumfa, purtând religia până la gradul ei superior, dacă religia însăşi, la rându-i, n-ar fi animată de o voinţă, voinţă care conduce forţele reactive spre triumf. Dincolo de resentiment şi de conştiinţa încărcată, Nietzsche studiază idealul ascetic, cea de-a treia etapă. *Dar idealul ascetic fusese prezent încă de la început!* Conform unui prim sens, idealul ascetic desemnează complexul format din resentiment şi conştiinţa încărcată: le încrucişează pe fiecare cu celălalt, le întăreşte pe fiecare prin celălalt. În al doilea rând, el exprimă ansamblul mijloacelor prin care boala resentimentului şi suferinţa conştiinţei încărcate devin suportabile, mai mult chiar, se organizează şi se propagă; preotul ascetic este în acelaşi timp grădinar, crescător, păstor şi medic. În sfârşit, şi acesta este sensul său cel mai profund, idealul ascetic exprimă voinţa care face forţele reactive să triumfe. „Idealul ascetic exprimă o voinţă [100]." Regăsim ideea unei fundamentale complicităţi (nu o identitate, ci o complicitate) între forţele reactive şi o anumită formă a voinţei de

---

99. *AC*, 42: „«Bunavestire» a fost urmată îndeaproape de cea mai reavestire cu putinţă: de cea a lui Pavel. În Pavel s-a încarnat tipul opus «bunului vestitor», geniul în ură, în viziunea urii, în logica neînduplecată a urii. Câte n-a sacrificat urii acest *dysangelist*! Înainte de toate, pe Mântuitor: l-a ţintuit de crucea sa". Sfântul Pavel este cel care a „inventat" sensul păcatului: a „interpretat" moartea lui Christos ca şi cum Christos ar fi murit *pentru păcatele noastre* (*VP*, I, 366 şi 390).

100. *GM*, III, 23.

putere [101]. Niciodată forțele reactive n-ar reuşi să triumfe fără o voință capabilă să dezvolte proiecțiile şi să organizeze ficțiunile necesare. Ficțiunea unei lumi de dincolo, în idealul ascetic: iată ce anume însoțeşte acțiunile resentimentului şi ale conştiinței încărcate, iată ce anume permite deprecierea vieții şi a tot ce este activ în viață, iată ce anume conferă lumii o valoare de aparență sau de neant. Ficțiunea unei lumi de dincolo era deja prezentă în celelalte ficțiuni ca esențiala condiție ce le făcea posibile. Invers, voința de neant are nevoie de forțele reactive: nu numai că ea nu suportă viața decât în forma ei reactivă, dar are nevoie de viața reactivă ca de mijlocul prin care viața *trebuie* să se contrazică, să se nege, să se aneantizeze pe sine. Ce-ar fi forțele reactive despărțite de voința de neant? Dar ce-ar fi voința de neant fără forțele reactive? Ar deveni, poate, cu totul altceva decât ceea ce vedem că este. Sensul idealului ascetic este, prin urmare, acesta: să exprime afinitatea forțelor reactive cu nihilismul, să exprime nihilismul ca „motor" al forțelor reactive.

### 16) *Triumful forțelor reactive*

Tipologia nietzscheană pune la bătaie o întreagă psihologie a „profunzimilor" sau a „cavernelor". În special mecanismele ce corespund fiecărui moment al triumfului forțelor reactive alcătuiesc o teorie a inconştientului care ar trebui confruntată cu ansamblul freudismului. Ne vom feri, totuşi, să atribuim conceptelor nietzscheene o semnificație exclusiv psihologică. Şi aceasta nu numai pentru că un tip este în acelaşi timp o realitate biologică, sociologică, istorică şi politică; şi nu numai pentru că metafizica şi teoria cunoaşterii depind ele însele de tipologie. Ci mai cu seamă pentru că Nietzsche, prin intermediul acestei tipologii, dezvoltă o filosofie care trebuie, după el, să ia locul vechii metafizici şi al criticii transcendentale, şi să ofere ştiințelor despre om un nou fundament: filosofia genealogică, altfel spus filosofia voinței de putere. Voința de putere nu trebuie să fie interpretată în mod psihologic, ca şi cum voința ar vrea puterea în virtutea unui mobil; şi nici genealogia nu trebuie interpretată ca o simplă geneză psihologică. (Cf. tabelul recapitulativ.)

---

101. Ne aducem aminte că preotul nu se confundă cu forțele reactive: le conduce, le face să triumfe, profită de pe urma lor, le insuflă voință de putere (*GM*, III, 15 şi 18).

| Tipul | Varietatea tipului | Mecanismul | Principiul | Produsul | Calitatea voinței de putere |
|---|---|---|---|---|---|
| | *Visul și beția* | Excitantele vieții, stimulentele voinței de putere. | Apollo și Dionysos. | *Artistul.* | |
| *Tipul activ*: Stăpânul (forțele active triumfă asupra forțelor reactive; forțele reactive sunt acționate) | *Conștiința*: Sistem al aparatului reactiv, în care forțele reactive re - acționează la excitații. | Distincția dintre urmă și excitație (refularea memoriei urmelor). | Facultatea de uitare (ca principiu regulator). | *Nobilul.* | AFIRMAȚIE |
| | *Cultura*: Activitatea generică prin care forțele reactive sunt dresate și îmblânzite. | Mecanismul violenței; *sensul extern* al durerii; instaurarea raportului creditor-datornic; responsabilitatea - datorie. | Facultatea memoriei: memoria cuvintelor (ca principiu teleolog ic). | *Individul suveran, legiuitorul.* | |
| **Triumful forțelor reactive** | | | | | |
| | | Aspectul topologic: *Deplasarea* (deplasarea forțelor reactive). | Memoria urmelor: urcarea la suprafață a memoriei urmelor; confundarea excitației cu urma. | Omul care nu duce nimic la bun sfârșit. | |
| | Resentimentul. | Aspectul tipologic: *Răsturnarea* (răsturnarea valorilor și a raporturilor de forțe). | Prima FICȚIUNE: Proiectarea reactivă a imaginii răsturnate. | Acuzatorul perpetuu. (≠ Nobil.) | |
| *Tipul reactiv*: Sclavul (forțele reactive triumfă asupra forțelor active; ele triumfă fără a forma o forță superioară). | Conștiința încărcată. (Interiorizarea.) | Aspectul topologic: *Întoarcerea* (interiorizarea forței). | Forța activă separată de ceea ce ea poate. | Omul care își multiplică durerea. | NEGAȚIE |
| | | Aspectul tipologic: *Schimbarea direcției* (interiorizarea durerii prin schimbarea direcției resentimentului). | A doua FICȚIUNE: Proiectarea reactivă a datoriei; uzurparea culturii și formarea turmelor. | *Omul vinovat*: sensul intern al durerii, responsabilitatea - vinovăție. *Omul domesticit.* (≠ Legiuitor.) | |
| | Idealul ascetic. | Mijloacele de a face suportabile conștiința încărcată și resentimentul. Expresia voinței de neant. | A treia FICȚIUNE: postularea existenței unei lumi de dincolo. | Omul ascetic. (≠ Artist.) | |

# Capitolul V

## Supraomul: împotriva dialecticii

### 1) *Nihilismul*

În termenul „nihilism“, *nihil* nu înseamnă neființă, ci în primul rând o valoare de neant. Viața capătă o valoare de neant în măsura în care este negată, depreciată. Deprecierea presupune întotdeauna o ficțiune: prin ficțiune, viața este denaturată și depreciată, prin ficțiune ceva este opus vieții [1]. Întreaga viață devine, așadar, ireală, este reprezentată ca aparență, capătă în ansamblul ei o valoare de neant. Ideea existenței unei alte lumi, a unei lumi suprasensibile în toate formele ei (Dumnezeu, esență, bine, adevăr), ideea existenței unor valori superioare vieții nu reprezintă un simplu exemplu între altele, ci însuși elementul constitutiv al oricărei ficțiuni. Valorile superioare vieții nu pot fi separate de efectul lor: deprecierea vieții, negarea acestei lumi. Și dacă ele nu pot fi separate de acest efect este pentru că au drept principiu o voință de a nega, de a deprecia. Să nu credem cumva că valorile superioare ar forma un prag pe care voința s-ar opri, ca și cum, dinaintea divinului, am fi eliberați de constrângerea de a vrea. Nu voința este negată prin valorile superioare, ci valorile superioare sunt cele care se raportează la o voință de a nega, de a nimici viața. „Neant de voință“: acest concept al lui Schopenhauer nu este decât un simptom; el semnifică, în primul rând, o voință de nimicire, o voință de neant... „Dar este și rămâne o voință [2]!“ Nihil *din nihilism semnifică negația ca și calitate a voinței de putere*. În primul său sens și la bază, nihilismul înseamnă, așadar: valoarea de neant pe care o

1. *AC*, 15 (opoziția dintre vis și ficțiune).
2. *GM*, III, 28.

capătă viața, ficțiunea valorilor superioare care conferă vieții această valoare de neant, voința de neant ce se exprimă prin aceste valori superioare.

Nihilismul mai are şi un al doilea sens, mai comun. El nu mai semnifică, acum, o voință, ci o reacțiune. Reacționăm împotriva lumii suprasensibile şi împotriva valorilor superioare, le negăm existența şi le contestăm orice validitate. Nu mai este vorba, ca până acum, de o devalorizare a vieții în numele unor valori superioare, ci de o devalorizare a înseşi valorilor superioare. Devalorizare nu mai înseamnă, acum, valoarea de neant pe care o capătă viață, ci un neant al valorilor, al valorilor superioare. Marea noutate se răspândeşte: nu este nimic de văzut în spatele vălului, „caracteristicile atribuite «ființei adevărate» a lucrurilor sunt caracteristicile ne-ființei, ale neantului[3]“. Astfel, nihilistul îl neagă pe Dumnezeu, neagă binele şi chiar adevărul, neagă toate formele suprasensibilului. Nimic nu este adevărat, nu există bine, Dumnezeu a murit. Neantul de voință nu mai e doar un simptom al unei voințe de neant, ci, la limită, o negare a oricărei voințe, un *taedium vitae*. Nu mai există nici voință a omului, nici a pământului. „Aici e zăpadă, aici viața a amuțit; ultimele ciori care se mai aud croncănesc: «Pentru ce?», «Degeaba!» *«Nada!»* – aici nu mai răsare şi nu mai înfloreşte nimic... [4]“. Acest al doilea sens ne-ar rămâne unul familiar, dar ar fi totuşi de neînțeles dacă n-am observa în ce fel decurge din primul şi-l presupune. Adineauri, viața era depreciată din înaltul valorilor superioare, ea era negată în numele acestor valori. Aici, dimpotrivă, rămânem singuri cu viața, însă această viață este aceeaşi viață depreciată, care se continuă acum într-o lume fără valori, golită de sens şi de scop, înaintând mereu mai departe spre propriu-i neant. Adineauri, aparenței îi era opusă esența, viața era transformată într-o aparență. Acum se neagă esența, dar se păstrează aparența: totul este doar aparență, viața aceasta care ne mai rămâne a rămas doar o aparență pentru ea însăşi. Primul sens al nihilismului îşi afla principiul în voința de a nega ca voință de putere. Cel de-al doilea sens, „pesimism al slăbiciunii“, îşi află principiul în viața reactivă singură şi nudă, în forțele reactive reduse la ele însele. Primul sens este un *nihilism negativ*: cel de-al doilea, un *nihilism reactiv*.

---

3. *Am. id.*, „«Rațiunea» în filosofie“, 6.
4. *GM*, III, 26.

2) *Analiza milei*

Complicitatea fundamentală dintre voința de neant și forțele reactive poate fi definită astfel: voința de neant este cea care face forțele reactive să triumfe. Atunci când, supusă voinței de neant, viața universală devine ireală, viața ca viață particulară devine reactivă. Și tot atunci devine viața ireală în ansamblul ei și reactivă în particular. În acțiunea ei de negare a vieții, voința de neant pe de o parte tolerează viața reactivă, pe de altă parte are nevoie de ea. O tolerează ca stadiu al vieții apropiat de zero, și are nevoie de ea ca mijlocul prin care viața este făcută să se nege, să se contrazică pe sine. Așa se face că, în victoria lor, forțele reactive au un *martor* și, chiar mai rău decât atât, un *conducător*. Or, se întâmplă că forțele reactive, o dată triumfătoare, îi suportă tot mai puțin pe acest conducător și pe acest martor. Vor să triumfe singure, nu mai vor să datoreze nimănui victoria. Se tem, poate, de țelul obscur pe care voința de putere îl atinge pentru ea însăși prin propria lor victorie, se tem, poate, ca nu cumva această voință de putere să se întoarcă împotriva lor și să le distrugă la rândul-le. *Viața reactivă rupe alianța sa cu voința negativă*, vrea să domnească de una singură. Iată că forțele reactive își proiectează imaginea, de data aceasta însă pentru a lua locul voinței care le condusese. Până unde vor merge ele pe calea aceasta? Mai bine nici un fel de „voință" decât această voință încă mult prea puternică, mult prea vivace. Mai bine turmele noastre stagnante decât păstorul care să ne ducă încă și mai departe, prea departe. Mai bine doar forțele noastre, decât o voință de care nu mai avem nevoie. Până unde vor merge forțele reactive? *Mai bine să se stingă pasiv!* „Nihilismul reactiv" prelungește, într-un anumit fel, „nihilismul negativ": o dată triumfătoare, forțele reactive iau locul acelei puteri negative care le condusese către triumf. „Nihilismul pasiv" reprezintă însă încununarea extremă a nihilismului reactiv: mai bine să ne stingem pasiv decât să fim conduși din afară.

Această poveste mai poate fi relatată și în alt fel. Dumnezeu a murit, dar de ce anume a murit el? *A murit de milă*, spune Nietzsche. Această moarte este prezentată când ca accidentală: bătrân și ostenit, sătul să tot vrea, Dumnezeu „într-o zi s-a sufocat de prea multă milostivire"[5]. Când ca efectul unui act criminal: „Iar mila lui nu cunoștea rușinea: el mi se strecura în cele mai murdare colțuri. O, curiosu-acesta, indiscretul, preamilostivul trebuia să

5. *Z*, IV, „În retragere": versiune a „ultimului papă".

moară. El mă privea fără-ncetare pe mine: pe un atare *martor* am dorit să mă răzbun – sau să-ncetez a mai trăi. Da, Dumnezeu, care pe toate le vedea, chiar și pe om, era un Dumnezeu ce trebuia să moară! Omul nu poate să suporte ca un atare martor să trăiască[6]“. – Ce este mila? Acea îngăduință față de stadiile vieții apropiate de zero. Mila este iubire față de viață, dar față de viața slabă, bolnăvicioasă, reactivă. Militantă, ea anunță victoria finală a celor săraci, suferinzi, neputincioși, mărunți. Divină, ea le oferă această victorie. *Cine* simte mila? Tocmai cel care nu tolerează viața decât în forma ei reactivă, cel care are nevoie de această viață și de acest triumf, cel care-și înalță templele pe solul mlăștinos al unei astfel de vieți. Cel care urăște tot ce este activ din viață, cel care se slujește de viață pentru a nega și a deprecia viața, pentru a o opune ei înseși. În simbolismul lui Nietzsche, mila desemnează întotdeauna acest complex format din voința de neant și forțele reactive, această afinitate dintre una și celelalte, această îngăduință a uneia față de celelalte. „Mila constituie practica nihilismului... asupra a ceea ce ne convinge mila este nimicul... – Omul nu poate spune «nimicul»: el folosește pentru acesta pe «dincolo»; sau pe «Dumnezeu»; sau «viața cea adevărată»; sau Nirvana, stingerea, fericirea... Această retorică nevinovată, ce ține de domeniul idiosincraziei religioase și morale, apare imediat mult mai puțin nevinovată dacă se înțelege tendința care este învăluită aici în mantia sublimelor cuvinte: o tendință adversară vieții[7].“ Milă față de viața reactivă în numele valorilor superioare, milă a lui Dumnezeu pentru omul reactiv: bănuim voința ce se ascunde în acest mod de a iubi viața, în acest Dumnezeu al milostivirii, în aceste valori superioare.

Dumnezeu se sufocă de milă: ca și cum viața reactivă i s-ar opri în gât. Omul reactiv îl ucide pe Dumnezeu pentru că nu-i mai suportă mila. Omul reactiv nu mai vrea să existe nici un martor, vrea să fie singur cu triumful său, și cu forțele sale. *Se așază în locul lui Dumnezeu*: nu mai recunoaște nici o valoare superioară vieții, ci doar o viață reactivă care se mulțumește cu sine, care are pretenția că-și secretă propriile-i valori. Armele pe care i le-a dat Dumnezeu, resentimentul și chiar conștiința încărcată, toate, figuri ale triumfului său, el le întoarce împotriva lui Dumnezeu însuși, i

6. *Z*, IV, „Omul cel mai respingător“: versiune a „ucigașului lui Dumnezeu“.

7. *AC*, 7.

le opune lui Dumnezeu. Resentimentul devine ateu, dar acest ateism continuă să fie resentiment, tot resentiment şi tot conştiinţă încărcată [8]. Ucigaşul lui Dumnezeu este omul reactiv, „omul cel mai respingător“, „horcăind, plin de ruşine tăinuită [9]“. El *reacţionează* împotriva milei lui Dumnezeu: „Există bunul gust chiar în cucernicie: acela a rostit până la urmă: «destul cu un atare Dumnezeu! Mai bine fără nici un Dumnezeu, mai bine să-ţi iei în propria ta mână destinul, mai bine să fii nebun, mai bine să fii tu însuţi Dumnezeu!» [10]“. Până unde va merge el pe calea aceasta? Până la marele dezgust. Mai bine nici un fel de valori decât valorile superioare, mai bine nici un fel de voinţă, mai bine un neant al voinţei decât o voinţă de neant. *Prezicătorul*, „prezicător al marii oboseli“, este cel care anunţă urmările morţii lui Dumnezeu: viaţa reactivă singură cu ea însăşi, nemaiavând nici măcar voinţa de a dispărea, visând la o extincţie pasivă. „Toate sunt vane, toate sunt la fel, toate s-au dus!... Secatu-ne-au toate izvoarele, chiar marea s-a retras din faţa noastră. Ţărâna de sub noi se surpă, însă adâncul nu vrea să ne-nghită! Vai, unde să găsim o altă mare, în care să ne înecăm?... Într-adevăr, suntem prea obosiţi pentru-a muri [11].“ *Ultimul om*, acesta este urmaşul ucigaşului lui Dumnezeu: mai bine fără nici o voinţă, mai bine doar o turmă. „Şi nimeni – mai bogat sau mai sărac: acestea, amândouă, sunt prea grele. Cine-ar mai vrea să guverneze? Şi cine-ar vrea să se supună? Acestea, amândouă, sunt prea grele. *Nici un păstor, ci doar o turmă!* Toţi vrând la fel, ei vor fi cu toţi la fel... [12].“

Povestită astfel, istoria ne conduce spre aceeaşi concluzie: *nihilismul negativ* este înlocuit de *nihilismul reactiv*, iar nihilismul reactiv ajunge la *nihilismul pasiv*. De la Dumnezeu la ucigaşul lui Dumnezeu, de la ucigaşul lui Dumnezeu la ultimul om. Însă acest sfârşit este ştiinţa prezicătorului. Până a se ajunge acolo, câte avataruri, câte variaţiuni pe tema nihilistă! Vreme îndelungată, viaţa reactivă se străduieşte să-şi secreteze propriile-i valori, omul

8. Despre ateismul resentimentului: *VP*, III, 458; cf. *EH*, II, 1: felul în care Nietzsche opune ateismului *resentimentului* propria sa *agresivitate* la adresa religiei.

9. *Z*, IV, „Omul cel mai respingător“.

10. *Z*, IV, „În retragere“.

11. *Z*, II, „Prezicătorul“. – *GS*, 125: „Nu rătăcim ca printr-un neant nesfârşit? Nu ne adie golul în faţă? Nu s-a făcut mai frig? Nu vine mereu noaptea şi încă mai multă noapte?“.

12. *Z*, „Precuvântările lui Zarathustra“, 5.

reactiv ia locul lui Dumnezeu: adaptare, evoluție, progres, fericire pentru toți, binele comunității; Omul-Dumnezeu, omul moral, omul veridic, omul social. Acestea sunt noile valori care ne sunt propuse în locul valorilor superioare, acestea sunt noile personaje care ne sunt propuse în locul lui Dumnezeu. Ultimii oameni continuă încă să spună: „Noi suntem inventatorii fericirii[13]". Căci de ce l-ar fi ucis oamenii pe Dumnezeu, dacă nu pentru a-i ocupa locul cald încă? Heidegger, comentându-l pe Nietzsche, observă: „Chiar dacă Dumnezeu şi-a părăsit locul din lumea suprasensibilă, acest loc, deşi gol, se păstrează. Regiunea vacantă a lumii suprasensibile şi a lumii ideale poate fi menținută. Locul gol cere, chiar, într-o oarecare măsură, să fie din nou ocupat, şi Dumnezeu cel dispărut să fie înlocuit cu altceva[14]". Mai mult: este vorba de aceeaşi viață, de acea viață care beneficiase prima de pe urma deprecierii ansamblului vieții, de acea viață care profitase de voința de neant pentru a-şi obține victoria, de acea viață care triumfase în templele închinate lui Dumnezeu, în umbra valorilor superioare; apoi, în al doilea rând, de acea viață care se aşază în locul lui Dumnezeu, care se întoarce împotriva sursei propriului ei triumf şi care nu mai recunoaşte alte valori în afara propriilor ei valori; în sfârşit, de acea viața extenuată, care va prefera să nu mai vrea altceva decât să se stingă pasiv decât să mai fie animată de o voință care o depăşeşte. Este vorba de una şi aceeaşi viață: de viața depreciată, redusă la forma ei reactivă. Valorile se pot schimba, pot fi reînnoite sau pot chiar să dispară. Ceea ce nu se schimbă şi nu dispare niciodată este, în schimb, perspectiva nihilistă ce guvernează, de la început până la sfârşit, această istorie şi din care decurg toate aceste valori şi, deopotrivă, absența oricăror valori. Acesta este motivul pentru care Nietzsche poate gândi că nihilismul nu este un eveniment în istorie, ci însuşi motorul istoriei omului ca istorie universală. *Nihilism negativ, reactiv şi pasiv*: pentru Nietzsche, este vorba de una şi aceeaşi istorie, jalonată de iudaism, creştinism, Reformă, libera-cugetare, ideologia democratică şi socialistă etc. Până la ultimul om[15].

---

13. *Z*, „Precuvântările lui Zarathustra", 5.

14. Heidegger, *Holzwege* („le mot de Nietzsche: Dieu est mort", tr. fr., *Arguments*, n° 15).

15. Nietzsche nu rămâne între cadrele unei istorii europene. Buddhismul îi pare o religie a nihilismului pasiv; buddhismul conferă până şi nihilismului pasiv o noblețe. Tocmai de aceea, Nietzsche consideră că Orientul este în avans față de Europa: creştinismul se află încă în stadiul negativ şi în cel reactiv al nihilismului (cf. *VP*, I, 343; *AC*, 20-23).

3) *Dumnezeu a murit*

Propozițiile speculative pun în joc ideea de Dumnezeu din punctul de vedere al formei sale. Dumnezeu nu există *sau* există în măsura în care ideea despre el implică sau nu implică o contradicție. Însă formula „Dumnezeu a murit" este de o cu totul altă natură: ea face să depindă existența lui Dumnezeu de o sinteză, ea operează sinteza dintre ideea de Dumnezeu şi timp, devenire, istorie, om. Ea spune în acelaşi timp: Dumnezeu a existat *şi* a murit *şi* va reînvia, Dumnezeu s-a făcut Om *şi* Omul s-a făcut Dumnezeu. Formula „Dumnezeu a murit" nu este o propoziție speculativă, ci o propoziție dramatică, propoziția dramatică prin excelență. Dumnezeu nu poate fi transformat în obiectul unei cunoaşteri sintetice fără a introduce în el moartea. Existența şi nonexistența încetează a mai fi nişte determinații absolute decurgând din ideea de Dumnezeu, viața şi moartea devenind nişte determinații relative corespunzând forțelor ce intră în sinteză cu ideea de Dumnezeu sau în ideea de Dumnezeu. Propoziția dramatică este sintetică, deci esențialmente pluralistă, tipologică şi diferențiatoare. Cine moare şi cine îl ucide pe Dumnezeu? „Când zeii mor, ei mor în fel şi chip[16]."

1° *Din punctul de vedere al nihilismului negativ: momentul conştiinței iudaice şi creştine.* – Ideea de Dumnezeu exprimă voința de neant, deprecierea vieții; „dacă centrul de greutate al vieții nu este în viață, ci este mutat «dincolo» – *în nimic* –, atunci vieții ca atare i s-a luat centrul de greutate[17]". Însă deprecierea, ura față de viață în ansamblul ei, antrenează o glorificare a vieții reactive în particular: ei sunt cei răi şi păcătoşi, noi suntem cei buni. Principiu şi consecință. Conştiința iudaică, sau conştiință a resentimentului (după frumoasa epocă a regilor lui Israel), prezintă aceste două aspecte: universalul apare în ea ca această ură față de viață, iar particularul ca această iubire de viață, cu condiția ca viața să fie una bolnăvicioasă şi reactivă. Dar că aceste două aspecte se află într-un raport de premise şi concluzie, de principiu şi consecințe, că această iubire este urmarea acelei uri este cel mai important să fie ascuns. Voința de neant trebuie făcută să pară mai atrăgătoare opunând un aspect, celuilalt, făcând din iubire o antiteză a urii. Dumnezeul evreilor îşi sacrifică fiul pentru a-l face independent față de el însuşi şi față de poporul evreu: acesta este primul sens al

16. *Z*, IV, „În retragere".
17. *AC*, 43.

morții lui Dumnezeu [18]. Nici măcar Saturn nu avusese această subtilitate în motivații. Conștiința iudaică îl ucide pe Dumnezeu în persoana Fiului: ea inventează un Dumnezeu al iubirii care ar suferi de pe urma urii, în loc să-și afle în aceasta premisele și principiul. Conștiința iudaică îl face pe Dumnezeu, prin Fiul său, independent față de înseși premisele iudaice. Ucigându-l pe Dumnezeu, ea a găsit mijlocul de a-și transforma *propriul* Dumnezeu într-un Dumnezeu universal, „al tuturor", cu adevărat cosmopolit [19].

Dumnezeul creștin este, prin urmare, Dumnezeul iudaic devenit însă cosmopolit, concluzie separată de propriile ei premise. Pe cruce, Dumnezeu încetează să mai apară ca evreu. Și tocmai de aceea, pe cruce, vechiul Dumnezeu moare și se naște noul Dumnezeu. Se naște orfan, refăcându-și un tată după chipul și asemănarea sa: un Dumnezeu al iubirii, dar această iubire este tot aceea pentru viața reactivă. Acesta este cel de-al doilea sens al morții lui Dumnezeu: Tatăl murind, Fiul reface, pentru noi, un Dumnezeu. Fiul nu ne cere decât să credem în el, să-l iubim așa cum și el ne iubește pe noi, să devenim reactivi pentru a ne feri de ură. În locul unui tată care ne inspira frică, un fiu care ne solicită un dram de încredere, un dram de credință [20]. Aparent desprinsă de

---

18. *GM*, I, 8: „Nu face parte din tainica magie neagră a unei politici a răzbunării cu adevărat mari, a unei răzbunări prevăzătoare, subterane, anticipative, care înaintează încet, faptul că însuși poporul lui Israel a trebuit să renege și să răstignească pe cruce, în fața lumii întregi, adevăratul instrument al răzbunării sale ca pe un dușman de moarte, pentru ca «lumea întreagă», adică toți dușmanii lui Israel să muște, fără a sta pe gânduri, tocmai din această nadă?"

19. *AC*, 17: „Odinioară, el [Dumnezeu] a avut numai poporul său, poporul său «ales». Între timp, întocmai ca poporul său însuși, el s-a dus între străini, pe căile pribegiei, și de atunci nicăieri nu a mai dat de liniște: până când, în sfârșit, peste tot s-a simțit acasă, marele cosmopolit".

20. Tema morții lui Dumnezeu, ca moarte a Tatălui, este dragă romantismului: de exemplu, Jean Paul (*Choix de rêves*, trad. Béguin). Nietzsche oferă o superbă versiune a morții lui Dumnezeu în *CU*, 84: gardianul închisorii fiind absent, un prizonier iese din rând și strigă: „Sunt fiul gardianului închisorii și am toată influența asupra lui. Pot să vă scap, vreau să vă scap. Bineînțeles, nu-i voi salva decât pe aceia dintre voi care *cred* că eu sunt fiul gardianului". Și atunci se răspândește zvonul că „gardianul închisorii tocmai a murit subit". Fiul ia din nou cuvântul: „V-am spus, ... voi elibera pe toți cei care cred în mine, sunt la fel de sigur ca de faptul că tatăl meu e încă în viață". – Exigența creștină de a avea credincioși este denunțată adesea de Nietzsche. *Z*, II, „Despre poeți": „Credința

premisele ei, pentru conştiinţa creştină trebuie ca iubirea faţă de viaţa reactivă să fie valabilă prin ea însăşi şi să devină universală.

Al treilea sens al morţii lui Dumnezeu: Sfântul Pavel confiscă această moarte şi îi dă o interpretare care duce la constituirea creştinismului. Evangheliile începuseră, iar Sfântul Pavel împinge la perfecţiune o grandioasă falsificare. În primul rând, Christos ar fi murit pentru *păcatele* noastre! Creditorul îşi va fi oferit propriul fiu, se va fi plătit pe sine însuşi cu propriul său fiu, atât de mare era datoria datornicului. Tatăl nu-şi mai ucide fiul pentru a-l face independent, ci pentru noi, din pricina noastră [21]. Dumnezeu îşi crucifică fiul din iubire; iar noi vom putea răspunde cum se cuvine acestei iubiri numai în măsura în care ne vom simţi vinovaţi, vinovaţi de această moarte, şi o vom ispăşi acuzându-ne pe noi înşine, achitând dobânda acestei datorii. Prin iubirea lui Dumnezeu, prin sacrificiul fiului său, întreaga viaţă devine reactivă. – Viaţa moare, însă renaşte ca reactivă. Viaţa reactivă este conţinutul supravieţuirii ca atare, conţinutul reînvierii. Numai ea este aleasă de Dumnezeu, numai ea află graţie în faţa lui Dumnezeu, în faţa voinţei de neant şi de nimicire. Dumnezeu crucificat *reînvie*: aceasta este cea de-a doua falsificare comisă de Sfântul Pavel, învierea lui Christos şi supravieţuirea lui pentru noi, unitatea iubirii cu viaţa reactivă. Nu tatăl îşi ucide acum fiul, nu fiul îşi ucide acum tatăl: tatăl moare în fiu, fiul reînvie în tată, pentru noi, din pricina noastră „În esenţă, el [Sfântul Pavel] nu a avut nevoie deloc de viaţa Mântuitorului – el a avut nevoie de moartea pe cruce şi încă de ceva...“: învierea [22]. – În conştiinţa creştină, resentimentul nu este doar ocultat, ci i se schimbă şi direcţia: conştiinţa iudaică era conştiinţă a resentimentului, conştiinţa creştină este conştiinţă încărcată. Conştiinţa creştină este conştiinţa iudaică răsturnată, întoarsă: iubirea de viaţă, dar ca viaţă reactivă, a devenit universală; iubirea a devenit principiu, ura, în continuare la fel de vivace, apare doar ca o consecinţă a acestei iubiri, mijlocul îndreptat împotriva a ceea ce opune rezistenţă în faţa acestei iubiri. Isus războinic, Isus duşmănos, dar numai din iubire.

---

nu mă face fericit,... şi mai ales credinţa-n mine“. *EH*, IV, 1: „Nu vreau să am credincioşi, cred că sunt prea rău pentru aşa ceva, nici eu măcar nu cred în mine însumi. Niciodată nu mă adresez maselor... Mi-e foarte teamă că într-o bună zi aş putea ajunge să fiu canonizat“.

21. Primul element al interpretării Sfântului Pavel, *AC*, 42, 49; *VP*, I, 390.

22. *AC*, 42. – Al doilea element al interpretării Sfântului Pavel, *AC*, 42, 43; *VP*, I, 390.

2° *Din punctul de vedere al nihilismului reactiv: momentul conştiinţei europene.* – Până aici, moartea lui Dumnezeu semnifică sinteza, în ideea de Dumnezeu, a voinţei de neant şi a vieţii reactive. Această sinteză are diferite proporţii. Dar în măsura în care viaţa reactivă devine esenţială, creştinismul ne conduce spre o soluţie bizară. El ne învaţă că noi suntem cei care-l ucidem pe Dumnezeu. El îşi secretă în felul acesta propriul ateism, un ateism al conştiinţei încărcate şi al resentimentului. Viaţa reactivă în locul voinţei divine, Omul reactiv în locul lui Dumnezeu, Omul-Dumnezeu, nu Dumnezeul-Om, *Omul european*. Omul l-a ucis pe Dumnezeu, dar cine l-a ucis pe Dumnezeu? Omul reactiv, „omul cel mai respingător". Voinţa divină, voinţa de nimicire nu îngăduia altă viaţă în afara celei reactive; aceasta, în schimb, nu-l mai îngăduie nici măcar pe Dumnezeu, nu mai suportă mila lui Dumnezeu, îl interpretează pe acesta în litera sacrificiului său, îl sufocă prinzându-l în capcana propriei sale milostiviri. Îl împiedică să reînvie, se aşază pe capac. Nu mai avem de-a face cu o corelare între voinţa divină şi viaţa reactivă, ci cu o deplasare, cu o înlocuire a lui Dumnezeu cu omul reactiv. Iar acesta este cel de-al patrulea sens al morţii lui Dumnezeu: Dumnezeu se sufocă din dragoste pentru viaţa reactivă, Dumnezeu este sufocat de către fiinţa ingrată pe care o iubeşte prea mult.

3° *Din punctul de vedere al nihilismului pasiv: momentul conştiinţei buddhiste.* – Dacă punem cap la cap falsificările ce încep o dată cu Evangheliile şi îşi află forma definitivă la Sfântul Pavel, ce mai rămâne din Christos, care este *tipul său personal*, ce sens are moartea sa? Trebuie să ne lăsăm călăuziţi de ceea ce Nietzsche numeşte „contradicţia abisală" a Evangheliei. Iată ceea ce textele ne lasă să bănuim din adevăratul Christos: *bunavestire* pe care o aducea el, *suprimarea* ideii de păcat, *lipsa* oricărei urme de resentiment şi de spirit de răzbunare, *respingerea* oricărui fel de război, fie şi cu titlu de consecinţă, *revelarea* unei împărăţii a lui Dumnezeu în această lume ca stare a inimii şi, mai ales, *acceptarea morţii ca dovadă a doctrinei sale*[23]. Vedem încotro bate Nietzsche:

23. *AC*, 33, 34, 35, 40. – Adevăratul Christos, după Nietzsche, nu face apel la credinţă, ci oferă o practică: „Viaţa Mântuitorului nu a fost decât această practică – moartea sa, de asemenea, nu a fost nimic altceva... El nu se opune, nu-şi apără dreptul, nu face nici un pas care să-l apere de ceea ce este cel mai rău, mai mult, chiar îl provoacă... Şi se roagă, suferă, iubeşte cu aceia şi în aceia care-i fac rău. Nu se apără, nu se mânie, nu face pe nimeni răspunzător... De asemenea, nu se opune răului – îl iubeşte... În sine, prin moartea sa, Isus nu putea să vrea altceva decât să dea, în mod public, proba cea mai tare, dovada învăţăturii sale".

Christos era opusul a ceea ce a făcut din el Sfântul Pavel, adevăratul Christos era un fel de Buddha, „un Buddha pe un tărâm foarte puțin indic“ [24]. Se afla mult prea în avans față de epoca sa, față de mediul său: învăța deja viața reactivă să moară senin, să se stingă pasiv, îi arăta vieții reactive adevărata ei soluție, pe când aceasta încă se mai lupta cu voința de putere. Imprima vieții reactive un anumit hedonism și ultimului om o anumită noblețe, în vreme ce oamenii încă se mai întrebau dacă trebuie să ia sau nu locul lui Dumnezeu. Conferea o anumită noblețe nihilismului pasiv, pe când oamenii se mai aflau încă în faza nihilismului negativ, iar nihilismul reactiv abia începea. Dincolo de conștiința încărcată și de resentiment, Isus îi oferea o lecție omului reactiv: îl învăța să moară. Era cel mai blând dintre decadenți, și cel mai interesant [25]. Christos nu era nici evreu, nici creștin, ci buddhist; mai aproape de Dalai Lama decât de Papă. Atât de înaintat față de țara și de mediul său, încât moartea sa trebuia să fie deformată și întreaga sa istorie, falsificată, retrogradată, pusă în slujba stadiilor precedente, întoarsă în avantajul nihilismului negativ și al celui reactiv. „Deformată și transformată de Sfântul Pavel într-o doctrină de mistere păgâne, care a sfârșit prin a se împăca cu întreaga organizare politică... și prin a învăța să se războiască, să condamne, să tortureze, să înjure, să urască“: ura devenită instrumentul acestui Christos atât de pașnic [26]. Căci iată care e diferența dintre buddhism și creștinismul oficial al Sfântului Pavel: buddhismul este religia nihilismului pasiv, „buddhismul constituie o religie pentru sfârșitul și oboseala civilizației; în fața creștinismului nu există încă această civilizație – el o întemeiază numai dacă este nevoie“ [27]. Propriu istoriei creștine și europene este să realizeze, prin foc și sabie, un țel care, în alte părți, este deja dat și atins în mod natural: împlinirea nihilismului. Ceea ce buddhismul ajunsese să trăiască ca pe un țel împlinit, ca pe o perfecțiune atinsă, creștinismul trăiește doar ca motor. Nu este exclus ca el să ajungă la acest scop final; nu este exclus ca, până la urmă, creștinismul să ajungă la o „practică“ epurată de orice mitologie paulinică, nu este exclus ca el să regăsească adevărata practică a lui Christos. „Buddhismul înaintează în tăcere în întreaga Europă [28].“

---

24. *AC*, 31. – *AC*, 42: „un avânt în întregime originar către mișcarea buddhistă de liniștire“; *VP*, I, 390: „Creștinismul este un început naiv de pacifism buddhist, apărut chiar din sânul turmei animate de resentiment“.

25. *AC*, 31.

26. *VP*, I, 390.

27. *AC*, 22.

28. *VP*, III, 87.

Dar câtă ură şi câte războaie pentru a se ajunge până aici! Christos se instalase personal în acest scop ultim, îl atinsese dintr-o dată, în zbor, pasăre a lui Buddha într-un mediu care nu era buddhist. Creştinismul, dimpotrivă, trebuie să treacă din nou prin toate stadiile nihilismului pentru ca acest țel să devină şi al său, la capătul unei îndelungate şi înspăimântătoare politici de răzbunare.

4) *Împotriva hegelianismului*

Nu vom vedea, în această filosofie a istoriei şi a religiei, o reluare ori chiar o caricatură a concepțiilor lui Hegel. Relația este una mult mai profundă, diferența, mai profundă şi ea, Dumnezeu a murit, Dumnezeu s-a făcut Om, Omul s-a făcut Dumnezeu: spre deosebire de înaintaşii săi, Nietzsche nu crede în această moarte. Nu pariază pe această cruce. Adică: nu face din această moarte un eveniment care şi-ar avea sensul în sine. Moartea lui Dumnezeu are tot atâtea sensuri câte forțe capabile să se înstăpânească asupra lui Christos şi să-l ucidă există; dar, tocmai, noi încă aşteptăm forțele sau puterea care vor purta această moarte până la treapta ei superioară, făcând din ea altceva decât o moarte aparentă şi abstractă. Împotriva întregului romantism şi împotriva întregii dialectici, Nietzsche nu crede în moartea lui Dumnezeu. Cu el ia sfârşit era încrederii naive, în care se saluta când împăcarea omului cu Dumnezeu, când înlocuirea lui Dumnezeu cu omul. Nietzsche nu se încrede în marile evenimente zgomotoase [29]. Un eveniment are nevoie de multă tăcere şi de mult timp până să întâlnească, în sfârşit, forțele capabile să-i dea o esență. – Fără îndoială că şi pentru Hegel este nevoie de timp pentru ca un eveniment să-şi atingă adevărata esență. Dar acest timp nu este necesar decât pentru ca sensul aşa cum există el „în sine“ să devină şi unul „pentru sine“. Moartea lui Christos, aşa cum este ea interpretată de Hegel, semnifică opoziția depăşită, reconcilierea finitului cu infinitul, unitatea dintre Dumnezeu şi individ, dintre imuabil şi particular; or, conştiința creştină va trebui să mai treacă şi prin alte figuri ale opoziției pentru ca această unitate să devină şi pentru sine ceea ce este deja în sine. Dimpotrivă, timpul despre care vorbeşte Nietzsche este necesar pentru formarea forțelor capabile să confere morții lui

29. *Z*, II, „Despre marile evenimente“: „dar eu m-am dezvățat să cred în «marile evenimente», de-ndată ce se-nfăşoară în urlete şi fum... Şi recunoaşte: după ce zgomotul şi fumul tău se-mprăştie, se vede că mare lucru nu s-a-ntâmplat“; *GS*, 125.

Dumnezeu un sens pe care aceasta nu-l conținea în sine, capabile să-i aducă o esență determinată, ca un splendid cadou din partea exteriorității. La Hegel, diversitatea sensurilor, alegerea esenței şi necesitatea timpului reprezintă tot atâtea aparențe, nimic altceva decât nişte aparențe [30].

Universal şi singular, imuabil şi particular, infinit şi finit, ce înseamnă toate acestea? Nimic altceva decât nişte simptome. Cine este acest particular, acest singular, acest finit? Şi ce este acest universal, acest imuabil, acest infinit? Unul este subiect, dar *cine* este acest subiect, care forțe? Celălalt este predicat sau obiect, dar *cărei voințe* îi este el „obiectul"? Dialectica nici măcar nu se apropie de interpretare, ea nu depăşeşte niciodată domeniul simptomelor. Ea confundă interpretarea cu developarea simptomului neinterpretat. Iată de ce, în materie de dezvoltare şi de schimbare, ea nu poate concepe nimic mai profund decât o permutare abstractă, în care subiectul devine predicat, iar predicatul, subiect. Dar cel care este subiectul şi ceea ce este predicatul nu s-au schimbat, rămân şi la sfârşit la fel de puțin determinați ca la început, cât mai puțin interpretați cu putință: totul s-a petrecut în zonele mediane, de mijloc. Că dialectica procedează prin opoziție, dezvoltare a opoziției sau contradicție şi rezolvare a opoziției nu are de ce să ne mire. Ea ignoră elementul real din care derivă forțele, calitățile şi raporturile acestora; nu cunoaşte din acest element decât imaginea sa răsturnată, care se reflectă în simptomele privite abstract. Opoziția poate să constituie legea raportului dintre produsele abstracte, dar diferența reprezintă singurul principiu de geneză şi de producere, producând ea însăşi opoziția ca simplă aparență. Dialectica se hrăneşte din opoziții deoarece ignoră mecanismele diferențiatoare mult mai subtile şi subterane: deplasările topologice şi variațiile tipologice. Acest lucru este lesne observabil într-un exemplu drag lui Nietzsche: întreaga sa teorie despre conştiința încărcată trebuie înțeleasă ca o reinterpretare a conştiinței nefericite hegeliene; această conştiință, aparent sfâşiată, îşi află sensul în raporturile diferențiatoare de forțe ce se ascund sub nişte opoziții mimate. În mod asemănător, raportul dintre creştinism şi iudaism nu lasă

---

30. Despre moartea lui Dumnezeu şi sensul ei în filosofia lui Hegel, cf. comentariile esențiale ale dlui Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*) şi ale dlui Hyppolite (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*). – Ca şi foarte frumosul articol al dlui Birault („L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique", in *Tijdschrift voor Philosophie*, 1958).

opoziţia să se menţină altfel decât ca acoperire şi ca pretext. Destituită din toate ambiţiile ei, opoziţia încetează a mai fi formatoare, motrice şi coordonatoare: rămâne doar un simptom, nimic mai mult decât un simptom care se cere interpretat. Destituită din pretenţia ei de a da seamă de diferenţă, contradicţia apare aşa cum este de fapt: un perpetuu contrasens cu privire la diferenţa însăşi, răsturnare confuză a genealogiei. În realitate însă, pentru privirea genealogistului, travaliul negativului nu este decât o aproximare grosolană a jocurilor voinţei de putere. Privind simptomele în mod abstract, făcând din mişcarea aparenţei legea genetică a lucrurilor, nereţinând despre principiu decât o imagine răsturnată, dialectica operează şi se mişcă în elementul *ficţiunii*. Cum ar putea soluţiile ei să nu fie fictive, din moment ce înseşi problemele ei sunt fictive? Nu există ficţiune din care ea să nu facă un moment al spiritului, unul dintre propriile ei momente. Mersul cu picioarele în sus nu este doar un lucru pe care un dialectician îl poate reproşa altui dialectician, ci însăşi caracteristica fundamentală a dialecticii. Cum ar mai putea ea, într-o astfel de poziţie, să-şi păstreze un ochi critic? În trei feluri este opera lui Nietzsche îndreptată împotriva dialecticii: aceasta habar nu are de sens, dat fiind că ignoră natura forţelor care se instăpânesc concret asupra fenomenelor; nu are habar de esenţă, dat fiind că ignoră elementul real din care derivă forţele, calităţile şi raporturile acestora; nu are habar de schimbare şi de transformare, dat fiind că se mulţumeşte să opereze permutări între nişte termeni abstracţi şi ireali.

Toate aceste neajunsuri au o aceeaşi origine: ignorarea întrebării: Cine? Este vorba de acelaşi dispreţ socratic faţă de arta sofiştilor. Suntem anunţaţi, în manieră hegeliană, că omul şi Dumnezeu se împacă, la fel ca religia şi filosofia. Suntem anunţaţi, în maniera lui Feuerbach, că omul îi ia locul lui Dumnezeu, că el recuperează divinul ca pe propriul său bun sau ca pe propria sa esenţă, şi, de asemenea, că teologia devine antropologie. Dar *cine e Omul şi ce e Dumnezeu? Cine este particular şi ce este universalul?* Feuerbach spune că omul s-a transformat, că a devenit Dumnezeu; că Dumnezeu s-a schimbat, esenţa lui Dumnezeu devenind esenţa omului. Dar cel care este Om nu s-a schimbat: omul reactiv, sclavul, care nu încetează să fie sclav chiar şi atunci când apare ca Dumnezeu, este acelaşi sclav, aceeaşi maşină pentru fabricarea divinului. Nici ce este Dumnezeu nu s-a schimbat: este acelaşi divin, aceeaşi Fiinţă Supremă, aceeaşi maşină de fabricat sclavi. Ce s-a schimbat, sau mai degrabă ceea ce şi-a schimbat determinaţiile,

este conceptul intermediar, dunt termenii mediani care-şi pot fi în egală măsură subiect şi predicat unul, altuia: Dumnezeu şi Omul[31].

Dumnezeu se face Om, Omul se face Dumnezeu. Dar cine e Omul? Aceeaţi fiinţă reactivă, reprezentantul, subiectul unei vieţi slabe şi depreciate. Şi ce este Dumnezeu? Aceeaşi Fiinţă Supremă ca mijloc de depreciere a vieţii, „obiect“ al voinţei de neant, „predicat“ al nihilismului. Înainte şi după moartea lui Dumnezeu, omul rămâne „cine este“, tot aşa cum şi Dumnezeu rămâne „ce este“: forţe reactive şi voinţă de neant. Dialectica ne vesteşte împăcarea dintre Om şi Dumnezeu. Dar ce este această împăcare dacă nu tocmai vechea complicitate, vechea afinitate dintre voinţa de neant şi viaţa reactivă? Dialectica ne anunţă înlocuirea lui Dumnezeu cu omul. Dar ce este această înlocuire, dacă nu viaţa reactivă în locul voinţei de nimicire, viaţa reactivă producându-şi acum propriile valori? Astfel privită, se pare că întreaga dialectică se mişcă între limitele forţelor reactive, că evoluează în totalitate în interiorul perspectivei nihiliste. Există, într-adevăr, un punct de vedere din care opoziţia apare ca elementul genetic al forţei; este tocmai punctul de vedere al forţelor reactive. Văzut din perspectiva forţelor reactive, elementul diferenţiator este răsturnat, oglindit pe dos, transformat în opoziţie. Există cu adevărat o perspectivă care opune realului, ficţiunea, care dezvoltă ficţiunea ca pe mijlocul prin care forţele reactive triumfă; este vorba de nihilism, de perspectiva nihilistă. Travaliul negativului se află în slujba unei voinţe. Este de-ajuns să întrebăm: care este această voinţă?, pentru a presimţi, deja, esenţa dialecticii. Descoperirea dragă dialecticii este conştiinţa nefericită, adâncirea conştiinţei nefericite, soluţionarea conştiinţei nefericite, glorificarea conştiinţei nefericite şi a resurselor ei. *Forţele reactive sunt cele care se exprimă prin opoziţie, voinţa de neant este cea care se exprimă în travaliul negativului.* Dialectica este ideologia naturală a resentimentului şi a conştiinţei încărcate. Ea este gândirea din perspectiva nihilismului şi din punctul de vedere al forţelor reactive. De la un capăt la celălalt, ea este o gândire fundamental creştină: incapabilă să creeze noi moduri de a

31. Răspunzând criticilor lui Stirner, Feuerbach era de acord: menţin predicatele lui Dumnezeu, „dar trebuie să le las să se menţină, altfel nu aş putea să păstrez nici măcar natura şi omul; deoarece Dumnezeu este o fiinţă compusă din realităţi, adică din predicatele naturii şi ale umanităţii“ (cf. „L'essence du christianisme dans son rapport avec l'Unique et sa propriété“, *Manifestes philosophiques*, trad. Althusser, Presses Universitaires de France).

gândi, noi moduri de a simţi. Moartea lui Dumnezeu, mare eveniment dialectic şi zgomotos; eveniment care se petrece însă în vacarmul forţelor reactive şi în fumul nihilismului.

5) *Avatarurile dialecticii*

În istoria dialecticii, Stirner ocupă un loc aparte, cel de pe urmă, locul extrem. Stirner a fost acel dialectician îndrăzneţ care a încercat să împace dialectica cu arta sofiştilor. El a ştiut să regăsească drumul întrebării: Cine? A ştiut să facă din ea întrebarea esenţială în acelaşi timp împotriva lui Hegel, împotriva lui Bauer şi împotriva lui Feuerbach. „Întrebarea: Ce este Omul? devine: Cine e Omul?, şi tu eşti cel care trebuie să răspunzi. Ce este? ţintea conceptul care trebuia realizat; începând cu *cine este*, întrebarea încetează să mai fie o întrebare, dat fiind că răspunsul se află prezent în chip personal în cel care întreabă [32]." Altfel spus, este de-ajuns să pui întrebarea: Cine? pentru a împinge dialectica până la adevărata ei consecinţă: *saltus mortalis*. Feuerbach anunţa apariţia Omului în locul lui Dumnezeu. Dar *eu* nu sunt nici omul şi nici fiinţa generică, nu sunt esenţa omului, tot aşa cum nu fusesem nici Dumnezeu şi nici esenţa lui Dumnezeu. Dumnezeu este permutat cu Omul; însă travaliul negativului, o dată declanşat, este acolo pentru a ne spune: tu încă nu eşti Tu. „Nu sunt nici Dumnezeu şi nici Omul, nu sunt nici esenţa supremă şi nici propria mea esenţă, şi este până la urmă totuna dacă concep esenţa în mine sau în afara mea." „Dat fiind că omul nu reprezintă decât o altă fiinţă supremă, fiinţa supremă n-a suferit, până la urmă, decât o simplă metamorfoză, iar teama de Om nu este decât un alt aspect al fricii de Dumnezeu [33]." – Nietzsche va spune: omul cel mai respingător, ucigându-l pe Dumnezeu pentru că nu-i mai suporta mila, continuă însă să fie expus milei Omului [34].

Motorul speculativ al dialecticii îl constituie contradicţia şi rezolvarea ei. Însă motorul ei practic este alienarea şi suprimarea alienării, înstrăinarea şi reintrarea în posesie. Dialectica îşi dezvăluie aici adevărata-i natură: este arta procedurală prin excelenţă, o

32. Stirner, *L'unique et sa propriété*, p. 449. – Despre Stirner. Feuerbach şi raporturile dintre ei, cf. cărţile dlui Arvon: *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*; *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré* (Presses Universitaires de France).

33. Stirner, p. 36, p. 220.

34. *Z*, IV, „Omul cel mai respingător".

artă de a discuta despre proprietăți și de a schimba proprietarii, o artă a resentimentului. Același Stirner atinge adevărul dialecticii în chiar titlul marii sale cărți: *Unicul și proprietatea sa*. El consideră că libertatea hegeliană rămâne un concept abstract; „nu am nimic împotriva libertății, dar îți doresc mai mult decât libertate. Ar trebui să fii nu numai debarasat de ceea ce nu vrei, ci să și posezi ceea ce vrei, ar trebui să fii nu numai un om liber, ci și un proprietar". – Dar cine își apropriază sau își reapropriază? Care este instanța reapropriatoare? Spiritul obiectiv al lui Hegel, cunoașterea absolută nu reprezintă tot o alienare, o formă spirituală și rafinată de alienare? Conștiința de sine a lui Bauer, critica umană, pură și absolută? Omul generic al lui Feuerbach, omul ca specie, esență și ființă sensibilă? Eu nu sunt *nimic* din toate acestea. Stirner nu întâmpină nici o dificultate în a demonstra că ideea, conștiința sau specia nu reprezintă într-o mai mică măsură niște alienări decât teologia tradițională. Reapropriérile relative continuă să fie niște alienări absolute. Rivalizând cu teologia, antropologia face din mine proprietatea Omului. Dar dialectica nu se va opri până ce eu nu voi deveni în sfârșit proprietar... Fie și cu riscul de a cădea în neant, dacă trebuie. – Pe măsură ce instanța reapropriatoare scade în lungime, lățime și adâncime, actul reapropierii își schimbă și el sensul, exercitându-se pe o bază din ce în ce mai îngustă. La Hegel, era vorba de o reconciliere: dialectica se grăbea să se împace cu religia, cu biserica, cu statul, cu toate forțele care o hrăneau pe a sa. Știm ce înseamnă celebrele transformări hegeliene: ele nu uită să conserve cu pioșenie. Transcendența rămâne transcendentă în sânul imanentului. O dată cu Feuerbach, sensul „reapropierii" se schimbă: nu atât reconciliere, cât recuperare, recuperare umană a proprietăților transcendente. Nimic nu se păstrează, exceptând, totuși, umanul ca „ființă absolută și divină". La Stirner însă, această conservare, această ultimă alienare dispare: atât statul și religia, cât și esența umană sunt negate în EU, care nu se împacă cu nimic dat fiind că distruge totul, pentru propria lui „putere", pentru propriul său „comerț", pentru propria sa „plăcere". A depăși alienarea înseamnă, atunci, pură și rece aneantizare, re-luare care nu lasă să se păstreze nimic din ceea ce se re-ia: „Eul nu este totul, însă distruge totul[35]".

Eul care distruge totul este și eul care nu este nimic: „Numai eul care se descompune pe sine, eul care nu este niciodată este cu

35. Stirner, p. 216.

adevărat eu". „Eu sunt proprietarul puterii mele şi sunt astfel atunci când ştiu că sunt unic. În unic, posesorul se întoarce în nimicul creator din care-a ieşit. Orice fiinţă superioară mie, fie ea Dumnezeu sau Omul, scade în faţa sentimentului propriei mele unicităţi şi păleşte sub soarele acestei conştiinţe. Dacă îmi întemeiez propria cauză pe mine însumi, ea se sprijină pe creatorul ei efemer şi perisabil care se devorează pe sine, iar eu pot spune: mi-am întemeiat propria cauză pe Nimic[36]." Interesul cărţii lui Stirner era unul triplu: *o profundă analiză a insuficienţei reapropierilor la predecesorii săi; descoperirea relaţiei esenţiale dintre dialectică şi o teorie a eului, eul fiind singura instanţă reapropriatoare: o profundă viziune asupra a ceea ce reprezenta împlinirea dialecticii, o dată cu eul, în eu.* Istoria în general şi hegelianismul în particular îşi aflau rezolvarea, dar şi totala disoluţie, într-un nihilism triumfător. Dialectica iubeşte şi controlează istoria, dar are ea însăşi o istorie de pe urma căreia suferă şi pe care n-o controlează. Sensul istoriei şi al dialecticii reunite nu este realizarea raţiunii, a libertăţii ori a omului ca specie, ci nihilismul, nimic altceva decât nihilismul. *Stirner este dialecticianul care dezvăluie nihilismul ca adevăr al dialecticii.* Îi este de-ajuns să pună întrebarea: Cine? Eul unic redă neantului tot ce nu este el însuşi, iar acest neant este tocmai propriul său neant, însuşi neantul eului. Stirner este mult prea dialectician pentru a gândi altfel decât în termeni de proprietate, de înstrăinare şi de reapropriere. Dar şi mult prea exigent ca să nu vadă unde duce această gândire: la eul care nu este nimic, la nihilism. – Şi atunci, problema lui Marx, din *Ideologia germană*, îşi află unul dintre sensurile ei cele mai importante: pentru Marx, este vorba de a stopa această alunecare fatală. El acceptă descoperirea lui Stirner, dialectica înţeleasă ca teorie a eului. Asupra unui punct, îi dă dreptate lui Stirner: specia umană a lui Feuerbach este tot o alienare. Dar şi eul lui Stirner este, la rândul său, o abstracţiune, o proiecţie a egoismului burghez. Marx elaborează celebra sa doctrină a eului condiţionat: specia şi individul, fiinţa generică şi cea particulară, socialul şi egoismul se reconciliază în eul condiţionat în funcţie de relaţiile istorice şi sociale. E de ajuns? Ce este specia, şi *cine* este individul? Să-şi fi găsit, în sfârşit, dialectica punctul de echilibru şi de oprire, sau doar un ultim avatar, avatarul socialist înainte de împlinirea nihilistă? Dificil, într-adevăr, să opreşti dialectica şi istoria pe panta comună pe care ele se

36. Stirner, p. 216, p. 449.

antrenează una pe alta: face, cumva, Marx altceva decât să marcheze o ultimă etapă înainte de capăt, etapa proletară[37]?

6) *Nietzsche şi dialectica*

Avem toate motivele să bănuim, în cazul lui Nietzsche, o cunoaştere profundă a mişcării hegeliene, de la Hegel până la Stirner însuşi. Cunoştinţele filosofice ale unui autor nu pot fi evaluate după citatele pe care el le produce şi nici după fişele de bibliotecă întotdeauna fanteziste şi conjuncturale, ci după direcţiile apologetice şi polemice ale operei înseşi. Nu vom putea înţelege decât cu mare dificultate ansamblul operei lui Nietzsche dacă nu vom vedea „împotriva cui" sunt îndreptate principalele ei concepte. Temele hegeliene sunt prezente în această operă ca inamicul pe care ea îl combate. Nietzsche nu încetează să denunţe: *caracterul teologic şi creştin al filosofiei germane* („seminarul de la Tübingen") – *neputinţa acestei filosofii de a ieşi din perspectiva nihilistă* (nihilismul negativ al lui Hegel, nihilismul reactiv al lui Feuerbach, nihilismul extrem al lui Stirner) – *incapacitatea acestei filosofii de a ajunge la altceva decât eul, omul sau fantasmele umanului* (supraomul nietzschean împotriva dialecticii) – *caracterul mistificator al pretinselor transformări dialectice* (transvaluaţia împotriva reapropriaţiei şi împotriva permutărilor abstracte). Este mai mult decât sigur că, în toate acestea, Stirner joacă rolul de revelator. El este cel care împinge dialectica până la ultimele ei consecinţe, arătând unde ajunge ea şi care îi este motorul. Dar tocmai pentru că gândeşte tot ca un dialectician, pentru că nu iese din categoriile proprietăţii, alienării şi suprimării

---

37. Dl Merleau-Ponty a scris o frumoasă carte despre *Les aventures de la dialectique*[Aventurile dialecticii]. Între altele, el denunţă aventura obiectivistă, care se sprijină pe „iluzia unei *negaţii* înfăptuite în istorie şi în materia ei" (p. 123), şi care „concentrează întreaga negativitate într-o formaţiune istorică existentă, clasa proletară" (p. 278). Această iluzie antrenează obligatoriu formarea unui corp calificat: „funcţionarii negativului" (p. 184). – Dar vrând să menţinem dialectica pe terenul unei subiectivităţi şi al unei intersubiectivităţi în mişcare, mă îndoiesc că putem scăpa de acest nihilism organizat. Există figuri ale conştiinţei care sunt deja nişte funcţionari ai negativului. Dialectica are nu atât aventuri, cât avataruri; naturalistă sau ontologică, obiectivă sau subiectivă, ea este, ar spune Nietzsche, nihilistă din principiu; iar imaginea pe care ea o oferă despre pozitivitate este întotdeauna o imagine negativă şi răsturnată.

acesteia, Stirner se aruncă singur în neantul, pe care îl sapă sub paşii dialecticii. Cine este omul? Eu, nimeni altcineva decât eu. El se serveşte de întrebarea „cine?“, dar numai pentru a dizolva dialectica în neantul acestui eu. Este incapabil să pună această întrebare din alte perspective decât cele ale umanului, sub alte condiții decât cele ale nihilismului; nu poate să lase această întrebare să se dezvolte pentru ea însăşi şi nici s-o pună într-un alt element, care să-i aducă un răspuns afirmativ. Îi lipseşte o metodă, tipologică, aptă să corespundă acestei întrebări.

Sarcina pozitivă a lui Nietzsche e dublă: supraomul şi transvaluația. Nu: cine e omul?, ci: *cine depăşeşte omul?* „Cei mai îngrijorați întreabă astăzi: «Cum poate omul să rămână om?» Dar Zarathustra este primul şi singurul care întreabă: «Cum poate omul să se depăşească?» În inima mea zace Supraomul, *el este cel dintâi şi totul* [Unicul] *pentru mine* – nu omul: o! nu aproapele, nici cel sărac, nici cel ce suferă, nici cel mai bun[38].“ *A depăşi* se opune lui *a păstra*, dar şi lui *a-şi apropria* şi lui *a-şi reapropria*. Transvaluația se opune valorilor instituite, dar şi pseudotransformărilor dialectice. Supraomul nu are nimic în comun cu ființa generică a dialecticienilor, cu omul ca specie şi cu eul. Nu eu sunt unicul, şi nici omul. Omul dialecticii este cel mai mizerabil pentru că nu mai este nimic altceva decât om, dat fiind că a distrus tot ce nu se confundă cu el. Dar şi cel mai bun, dat fiind că a suprimat alienarea, i-a luat locul lui Dumnezeu şi şi-a recuperat proprietățile. Să nu ni se pară însă că supraomul lui Nietzsche va fi fiind o supralicitare: se deosebeşte prin însăşi natura sa de om şi de eu. Supraomul se defineşte printr-un *nou mod de a simți*: alt subiect decât omul, alt tip decât tipul uman. Printr-un *nou mod de a gândi*, cu alte predicate decât divinul; căci divinul este tot o modalitate de a conserva omul, şi de a conserva partea esențială din Dumnezeu, pe Dumnezeu ca atribut. Şi printr-un *nou mod de a evalua*: nu printr-o schimbare a valorilor, nu printr-o permutare abstractă ori printr-o răsturnare dialectică, ci printr-o transformare şi printr-o răsturnare în chiar elementul din care derivă valoarea valorilor, printr-o „transvaluație“.

Toate intențiile critice ale lui Nietzsche îşi găsesc unitatea din punctul de vedere al acestei sarcini pozitive. Amalgamarea, procedeu atât de drag hegelienilor, este întoarsă împotriva hegelienilor înşişi. Într-o aceeaşi polemică, Nietzsche înglobează creştinismul,

38. *Z*, IV, „Despre omul superior“. – Aluzia la Stirner este evidentă.

umanismul, egoismul, socialismul, nihilismul, teoriile asupra istoriei şi culturii, dialectica în persoană. Toate acestea, luate separat, alcătuiesc teoria *omului superior*: obiect al criticii nietzscheene. În omul superior, disparitatea se manifestă la fel ca însăşi dezordinea şi indisciplina momentelor dialectice şi la fel ca amalgamarea ideologiilor omeneşti şi prea omeneşti. Strigătul omului superior e multiplu: „Era însă un strigăt lung şi straniu şi multiplu, iar Zarathustra distingea acuma clar că strigătul era format din multe voci, cu toate că, din depărtare auzit, el răsuna ca provenind doar dintr-o gură[39]“. Unitatea omului superior este însă o unitate critică: alcătuit în totalitate din piese şi din bucăţi pe care dialectica le-a adunat pentru ea însăşi, unitatea lui este aceea a firului care ţine laolaltă ansamblul, firul nihilismului şi al reacţiunii[40].

*7) Teoria omului superior*

Teoria omului superior ocupă întreaga parte a patra din *Zarathustra*; iar această parte a patra este partea esenţială din *Zarathustra* aşa cum a fost ea publicată. Personajele care compun omul superior sunt: prezicătorul, cei doi regi, omul cu lipitoarea, vrăjitorul, ultimul papă, omul cel mai respingător, cerşetorul de bunăvoie şi umbra. Or, prin intermediul acestei diversităţi de persoane, descoperim repede ceea ce constituie ambivalenţa omului superior: fiinţa reactivă a omului, dar şi activitatea generică a omului. Omul superior este imaginea prin care omul reactiv se reprezintă pe sine ca „superior“ şi, mai mult decât atât, se zeifică. În acelaşi timp însă, omul superior este imaginea sub care apare produsul culturii şi al activităţii generice. – *Prezicătorul* este prezicător al marii oboseli, reprezentant al nihilismului pasiv, profet al ultimului om. Caută o mare pe care s-o bea, o mare în care să se înece; dar orice moarte îi pare, încă, mult prea activă, suntem prea obosiţi pentru a muri. Vrea moartea, dar numai ca pe o

39. *Z*, IV, „Salutul de primire“. – „Dar mi se pare că voi nu prea vă potriviţi unii cu alţii, şi inimile voastre sunt potrivnice, degeaba staţi cu toţii laolaltă, scoţând acelaşi strigăt de suferinţă“.

40. Cf. *Z*, II, „Despre ţara culturii“: *omul de astăzi* este în acelaşi timp întruchiparea omului superior şi portretul dialecticianului. „Mi-aţi apărut ca frământaţi din pastă de culoare, lipiţi cu bileţele de hârtie pe tot corpul... Într-adevăr, cum aţi putea să credeţi, împestriţaţilor! – voi care sunteţi doar imaginea a tot ce s-a crezut cândva!“

extincție pasivă[41]. *Vrăjitorul* este conștiința încărcată, „calpuzanul", „penitentul spiritului", „demonul melancoliei" care produce suferința pentru a ațâța mila, pentru a răspândi contagiunea. „Ai fi în stare să-ți sulemenești chiar boala, dacă te-ai prezenta în pielea goală la vreun medic": vrăjitorul sulemenește durerea, îi inventează un sens nou, îl trădează pe Dionysos, se înstăpânește peste cântecul Ariadnei, el, falsul tragic[42]. *Omul cel mai respingător* reprezintă nihilismul reactiv: omul reactiv și-a întors resentimentul împotriva lui Dumnezeu, s-a așezat în locul lui Dumnezeu, pe care l-a ucis, dar nu încetează să fie, cu toate acestea, reactiv, plin de conștiință încărcată și de resentiment[43].

*Cei doi regi* sunt moravurile, moralitatea moravurilor, și cele două capete ale acestei moralități, cele două extremități ale culturii. Ei reprezintă activitatea generică surprinsă în principiul preistoric al determinării moravurilor, dar și în produsul postistoric în care moravurile sunt suprimate. Sunt disperați pentru că asistă la triumful unei „gloate": văd grefându-se pe moravurile înseși niște forțe care deturnează activitatea generică, deformând-o atât în principiul, cât și în produsul ei[44]. *Omul cu lipitoarea* reprezintă produsul culturii ca știință. El este „spiritul cel scrupulos". A vrut să obțină certitudinea și să-și însușească știința, cultura: „Mai bine să nu știi nimic decât să știi ceva pe jumătate!" Iar în această strădanie a sa pentru obținerea certitudinii, el află că știința nu este nici măcar o cunoaștere obiectivă a lipitorii și a cauzelor ei prime, ci doar o cunoaștere a „creierului" de lipitoare, o cunoaștere care nu mai este, de fapt, o cunoaștere, dat fiind că trebuie să se identifice cu lipitoarea, să gândească precum ea și să i se supună. Cunoașterea este viața întoarsă împotriva vieții, viața care incizează viața, dar numai lipitoarea incizează viața, numai ea este cunoaștere[45]. *Ultimul papă* și-a transformat întreaga existență într-o lungă slujbă. El reprezintă produsul culturii ca religie. L-a slujit pe Dumnezeu până la capăt, și-a pierdut în felul acesta chiar și un ochi. Ochiul pierdut este, fără îndoială, ochiul care a văzut zei activi, afirmativi. Ochiul ce i-a rămas l-a urmat pe Dumnezeul evreilor și al

41. *Z*, II, „Prezicătorul"; IV, „Strigătul suferinței".
42. *Z*, IV, „Vrăjitorul".
43. *Z*, IV, „Omul cel mai respingător".
44. *Z*, IV, „De vorbă cu regii".
45. *Z*, IV, „Lipitoarea". – Să ne amintim, de asemenea, și de importanța pe care o deține creierul în teoriile lui Schopenhauer.

creştinilor de-a lungul întregii sale istorii: a văzut neantul, întregul nihilism negativ şi înlocuirea lui Dumnezeu cu omul. Este un servitor bătrân, disperat că şi-a pierdut stăpânul: „Acum sunt în retragere, fără stăpân; şi totuşi nu sunt liber, n-am nici un ceas de fericire decât când mă scufund în amintiri[46]". *Cerşetorul de bunăvoie* a străbătut întreaga specie umană, de la bogaţi până la săraci. Căuta „împărăţia cerurilor" şi „fericirea pe pământ" ca o răsplată, dar şi ca un produs al activităţii umane, generice şi culturale. Voia să afle cui îi revenea această împărăţie şi cine reprezenta această activitate. Ştiinţa, moralitatea, religia? Sau altceva, sărăcia, munca? Însă împărăţia cerurilor nu se află la cei săraci mai mult decât la cei bogaţi: peste tot gloată, „sus gloatele, jos gloatele"! Cerşetorul de bunăvoie a găsit împărăţia cerurilor ca pe singura recompensă şi ca pe adevăratul produs al unei activităţi generice: dar numai la vaci, numai în activitatea generică a vacilor. Deoarece vacile ştiu să rumege, iar rumegatul este singurul produs al culturii în calitatea ei de cultură[47]. *Umbra* este călătorul însuşi, activitatea generică însăşi, cultura şi mişcarea ei. Sensul călătorului şi al umbrei sale este acela că doar umbra călătoreşte. Umbra călătoare este activitatea generică, dar numai în măsura în care ea îşi pierde atât produsul, cât şi principiul, căutându-le înnebunită[48]. – Cei doi regi sunt păzitorii activităţii generice, omul cu lipitorea este produsul acestei activităţi ca ştiinţă, iar ultimul papă este produsul acestei activităţi ca religie; cerşetorul de bunăvoie, dincolo de ştiinţă şi de religie, vrea să ştie care este produsul adecvat al acestei activităţi; umbra este însăşi această activitate, în măsura în care îşi pierde scopul şi îşi caută principiul.

Am procedat ca şi cum omul superior s-ar împărţi în două specii. În realitate însă, fiecare dintre personajele omului superior prezintă ambele aspecte, în proporţii variabile; sunt în acelaşi timp reprezentanţi ai forţelor reactive şi ai triumfului lor, şi reprezentanţi ai activităţii generice şi ai produsului ei. Se impune să ţinem seama de acest dublu aspect dacă vrem să înţelegem de ce Zarathustra îl tratează în două moduri pe omul superior: când ca pe duşmanul care nu se dă înapoi de la nici o capcană, de la nici o ticăloşie pentru a-l abate pe Zarathustra de la drumul său; când ca pe un

46. *Z*, IV, „În retragere".
47. *Z*, IV, „Cerşetorul de bunăvoie".
48. *Z*, IV, „Umbra".

oaspete, şi aproape ca pe un tovarăş care se lansează într-o întreprindere apropiată de cea a lui Zarathustra însuşi [49].

8) *Este omul esenţialmente „reactiv"?*

Această ambivalenţă nu poate fi interpretată exact decât dacă vom pune o problemă mai generală: în ce măsură este omul esenţialmente reactiv? Pe de o parte, Nietzsche prezintă triumful forţelor reactive ca pe ceva esenţial în om şi în istorie. Resentimentul şi conştiinţa încărcată sunt constitutive pentru umanitatea omului, iar nihilismul reprezintă conceptul *a priori* al istoriei universale; tocmai de aceea a învinge nihilismul, a elibera gândirea de sub tirania conştiinţei încărcate şi a resentimentului înseamnă a depăşi omul, a-l distruge pe om, chiar şi pe cel mai bun [50]. Critica lui Nietzsche nu vizează un accident, ci însăşi esenţa omului; conform înseşi esenţei sale este numit omul boala de piele a pământului [51]. Pe de altă parte însă, Nietzsche vorbeşte despre stăpâni ca despre un tip uman pe care sclavul doar l-ar fi învins, despre cultură ca despre o activitate generică umană pe care forţele reactive n-ar fi făcut decât să o deturneze de la sensul ei, despre individul liber şi suveran ca despre produsul uman al acestei activităţi, pe care omul reactiv doar l-ar fi deformat. Până şi istoria omului pare a cuprinde perioade active [52]. Lui Zarathustra i se

49. *Z*, IV, „Salutul de primire": „Eu nu pe voi v-am aşteptat în munţii-aceştia... Cu toate că voi sunteţi dintre-ai mei, nu sunteţi totuşi braţul meu cel drept... Voi mi-aţi strica chiar şi victoriile... Voi nu sunteţi aceia cărora ar putea să le-aparţină nici moştenirea mea, nici numele". *Z*, IV, „Cântecul tristeţii": „aceşti oameni superiori, aşa cum sunt, nu vi se pare că n-au miros tocmai plăcut?" Despre capcana pe care ei i-o întind lui Zarathustra, cf. *Z*, IV, „Strigătul suferinţei", „Vrăjitorul", „În retragere", „Omul cel mai respingător". – *Z*, IV, „Salutul de primire": „Aici este ţinutul meu şi stăpânirea mea: iar ce-i al meu, în seara şi în noaptea-aceasta va fi şi-al vostru. Aceste animale ale mele vă vor servi: peştera mea vă fie loc pentru odihnă". Oamenii superiori sunt numiţi „punţi", „trepte" şi „prevestiri": „Dar într-o bună zi, chiar din sămânţa voastră se va naşte un fiu al meu, desăvârşit moştenitor".

50. *Z*, IV, „Despre omul superior": „Mereu mai mulţi şi-ntotdeauna cei mai buni din rândul vostru vor trebui să piară".

51. *Z*, II, „Despre marile evenimente".

52. *GM*, I, 16.

întâmplă să-i evoce pe adevărații oameni ai acestei istorii și să anunțe că domnia lui va fi și domnia omului [53].

Mai adânc decât forțele și calitățile forțelor, există devenirile de forțe sau calitățile voinței de putere. La întrebarea „este omul esențialmente reactiv?" va trebui să răspundem: ceea ce constituie omul este încă și mai profund. Ceea ce constituie omul și lumea sa nu reprezintă numai un tip aparte de forțe, ci și o devenire a forțelor în general. Nu a forțelor reactive în particular, ci devenirea-reactiv a tuturor forțelor. Or, o astfel de devenire cere întotdeauna, ca *terminus a quo*, prezența calității contrarii, care trece în contrariul său prin devenire. Există o sănătate despre care genealogistul știe foarte bine că nu există decât ca presupoziția unei deveniri-bolnav. Omul activ este acel om frumos, tânăr și puternic, dar pe fața căruia se pot citi semnele discrete ale unei boli de care el nu suferă încă, ale unei contaminări care nu-l va atinge decât mâine. Cei puternici trebuie apărați împotriva celor slabi, dar se cunoaște caracterul disperat al unei astfel de întreprinderi. Cel puternic se poate opune celui slab, dar nu și devenirii-slab care îi este proprie lui însuși, care îi aparține sub o solicitare mai subtilă. De fiecare dată când Nietzsche vorbește despre oamenii activi, el n-o face fără o anumită tristețe, văzând soarta care le este rezervată ca devenirea lor esențială a lor: lumea greacă răsturnată de omul teoretic, Roma răsturnată de Iudeea, Renașterea de Reformă. Există, deci, cu adevărat o activitate umană, există într-adevăr forțe active ale omului; însă aceste forțe particulare nu reprezintă decât alimentul unei deveniri universale a forțelor, al unei deveniri reactive a tuturor forțelor, care definește și lumea umană. În felul acesta se împacă la Nietzsche cele două aspecte ale omului superior: caracterul său activ și caracterul său reactiv. La prima vedere, activitatea omului apare ca fiind una generică; pe ea vin însă să se grefeze niște forțe reactive, care o denaturează și o deturnează de la sensul ei. Mai profund însă, cu adevărat generică este devenirea reactivă a tuturor forțelor, activitatea nefiind decât termenul particular presupus de această devenire.

Zarathustra nu încetează să le spună „vizitatorilor" săi: sunteți neajunși, neisprăviți, neîmpliniți, sunteți niște ființe ratate [54]. Trebuie să înțelegem această expresie în sensul ei cel mai tare: nu omul este cel care nu ajunge să fie om superior, nu omul ca atare își ratează

---

53. *Z*, IV, „Semnul".
54. *Z*, IV, „Despre omul superior".

ţelul, nu activitatea omului este cea care îşi ratează produsul. Vizitatorii lui Zarathustra nu se simt pe ei înşişi ca nişte falşi oameni superiori, ci resimt omul superior care sunt ei înşişi ca pe ceva fals. Scopul însuşi este ratat, şi nu din pricina unor mijloace insuficiente, ci în virtutea propriei sale naturi, în virtutea a ceea ce este el tocmai ca scop. Dacă noi îl ratăm, aceasta nu se întâmplă în măsura în care nu îl atingem; chiar şi ca scop atins el este un scop ratat. Produsul însuşi este ratat, şi nu din pricina unor accidente care ar surveni, ci în virtutea activităţii înseşi, a înseşi naturii activităţii al cărei produs este. Nietzsche vrea să spună că activitatea generică a omului şi a culturii nu există decât ca termenul presupus al unei deveniri-activ care face din însuşi principiul acestei deveniri un principiu sortit să rateze, iar din produsul acestei activităţi, un produs ratat. Dialectica este mişcarea activităţii ca atare; şi ea este esenţialmente ratată şi ratează în chip esenţial; mişcarea reapropririerilor, activitatea dialectică, este totuna cu devenirea-reactiv a omului şi din om. Să ne uităm la felul în care se prezintă oamenii superiori: dezolarea lor, dezgustul lor, strigătul lor de disperare, „conştiinţa lor nefericită". Toţi ştiu şi resimt caracterul ratat al scopului pe care-l ating, caracterul ratat al produsului care sunt[55]. Umbra şi-a rătăcit ţinta, dar nu în sensul că n-ar fi atins-o, ci în acela că ţinta atinsă de ea este ea însăşi o ţintă rătăcită[56]. Activitatea generică şi culturală este un fals câine de foc, şi nu pentru că ar fi o aparenţă de activitate, ci pentru că nu are decât realitatea care serveşte drept termen prim devenirii reactive[57]. Tocmai în acest sens sunt conciliate cele două aspecte ale omului superior: omul reactiv ca expresie sublimată sau divinizată a forţelor reactive, şi omul activ ca produsul esenţialmente ratat al unei activităţi care-şi ratează esenţialmente scopul. Va trebui, prin urmare, să respingem orice interpretare care ar prezenta supraomul izbutind acolo unde omul superior eşuează. Supraomul nu este un om care *se* autodepăşeşte şi reuşeşte să se autodepăşească. Între supraom şi omul superior diferenţa este una de natură, atât în ceea ce priveşte instanţa care-i produce pe fiecare în parte, cât şi în ceea ce priveşte ţelul pe care fiecare în parte îl atinge. Zarathustra spune: *„Oameni superiori, voi credeţi că mă aflu-aici ca să îndrept ce-aţi făcut voi greşit*[58]*?"* Nu putem, însă, să fim de acord nici cu o intepretare

---

55. De pildă, felul în care cei doi regi suferă de transformarea „bunelor moravuri" în sânul „gloatei".
56. *Z*, IV, „Umbra".
57. *Z*, II, „Despre marile evenimente".
58. *Z*, IV, „Despre omul superior".

precum cea a lui Heidegger, care vede în supraom împlinirea şi chiar determinarea esenței umane [59]. Căci esența umană nu-l aşteaptă pe supraom pentru a se determina. Ea este determinată ca omenească, prea omenească. Esența omului este devenirea reactivă a forțelor. Mai mult, omul dă lumii o esență, această devenire ca devenire universală. Esența omului, şi a lumii ocupate de om, este devenirea reactivă a tuturor forțelor, nihilismul şi nimic altceva decât nihilismul. Omul şi activitatea sa generică, iată cele două boli de piele ale pământului [60].

Mai rămâne să ne întrebăm: de ce activitatea generică, țelul şi produsul său sunt esențialmente ratate? De ce nu există ele decât ca ratate? Răspunsul e simplu, dacă ne vom aduce aminte că această activitate vrea să dreseze forțele reactive, să le facă apte de a fi acționate, să le facă pe ele însele active. Or, cum ar putea fi viabil acest proiect fără puterea de a afirma care constituie devenirea-activ? Forțele reactive au ştiut, în ceea ce le priveşte, să găsească aliatul capabil să le conducă la victorie: nihilismul, negativul, puterea de a nega, voința de neant care formează o devenire-reactiv universală. Separate de o putere de a afirma, forțele active nu pot, în ceea ce le priveşte, să facă nimic, sau cel mult să devină la rândul lor reactive şi să se întoarcă împotriva lor înşile. Activitatea, scopul şi produsul lor sunt dintotdeauna ratate. Le lipseşte o voință care să le depăşească, o calitate care să le manifeste, să le poarte superioritatea. Nu există devenire-activ decât prin şi într-o voință capabilă să afirme, aşa cum nu există devenire-reactiv decât prin şi într-o voință de neant. O activitate care nu se ridică până la puterile de a afirma, o activitate care se încredințează exclusiv travaliului negativului este sortită eşecului; în însuşi principiul ei, ea se transformă în opusul ei. – Atunci când Zarathustra îi priveşte pe oamenii superiori ca pe nişte oaspeți, ca pe nişte tovarăşi, ca pe nişte înainte-mergători, el ne dezvăluie, astfel, că proiectul lor nu este lipsit de asemănări cu al său: să devină activ. Foarte repede ne dăm însă seama că aceste declarații ale lui Zarathustra nu trebuie luate decât pe jumătate în serios. De la un capăt la celălalt al părții a patra a cărții, oamenii superiori nu-i ascund lui Zarathustra faptul că-i întind o capcană, că-i aduc o ultimă ispită. Dumnezeu simțea milă față de om, şi această milă a fost pricina morții sale; mila pentru omul superior, iată care este ispita întinsă lui Zarathustra, şi

59. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (trad. fr. Becker et Granel, Presses Universitaires de France), pp. 53-55.

60. *Z*, II, „Despre marile evenimente".

care îi va aduce, la rându-i, moartea[61]. De unde rezultă că, oricare ar fi asemănarea între proiectul omului superior şi cel al lui Zarathustra însuşi, există o instanţă mai adâncă ce intervine deosebind ca natură cele două întreprinderi.

Omul superior nu depăşeşte elementul abstract al activităţii; niciodată el nu se ridică, fie şi doar în gândire, până la elementul afirmaţiei. Omul superior are pretenţia că răstoarnă valorile, că transformă negaţia în afirmaţie. Or, niciodată reacţiunea nu va deveni acţiune fără această conversie mai profundă: trebuie mai întâi ca negaţia să devină putere de a afirma. Separată de condiţiile care ar face-o viabilă, întreprinderea omului superior este ratată nu în mod accidental, ci din principiu şi în esenţă. În loc să formeze o devenire-activ, ea hrăneşte devenirea opusă, devenirea-reactiv. În loc ca valorile să fie răsturnate, ele sunt schimbate, permutate, păstrându-se însă punctul de vedere nihilist din care ele derivă; în loc ca forţele să fie dresate şi să fie făcute să devină active, sunt organizate asocieri de forţe reactive[62]. Invers, condiţiile care ar face viabilă întreprinderea omului superior sunt tocmai acele condiţii care i-ar schimba acesteia natura: afirmaţia dionisiacă, nu activitatea generică a omului. Elementul afirmaţiei, acesta este elementul supraomului. Elementul afirmaţiei, iată ce îi lipseşte omului, chiar şi, mai ales, omului superior. În patru moduri exprimă Nietzsche, simbolic, această lipsă ca pe însăşi insuficienţa din miezul omului: 1° există lucruri pe care omul superior nu ştie să le facă: să râdă, să joace, să danseze[63]. A râde înseamnă a afirma viaţa şi, din/despre

61. *Z*, IV, „Strigătul suferinţei": „Păcatul cel din urmă ce-mi este rezervat – oare ştii tu cum se numeşte? *«Milă!»* răspunse-atunci profetul, ca din adâncul unei inimi ce se revărsa, 'nălţându-şi mâinile – «o! Zarathustra, am venit să te atrag în ultimul păcat al tău!»". – *Z*, IV, „Omul cel mai respingător" : „Tu însuţi însă – să fii atent la propria ta milă!... Iar eu cunosc securea care te va doborî". Şi *Z*, IV, „Semnul": unul dintre ultimele cuvinte ale lui Zarathustra este: „Milă! Milă pentru omul superior!... Acesteia – i-a trecut timpul!"

62. Cf. *Z*, IV, „Salutul de primire": Zarathustra le spune oamenilor superiori: „O plebe-ascunsă cam mocneşte-n voi".

63. *Z*, IV, „Despre omul superior". – *Jocul*: „Sfioşi, cu teamă şi stângaci, ... ferindu-vă-ntr-o parte: ca cei cărora nu le-a reuşit o lovitură. Dar ce-are-a face, jucători de zaruri! Voi nu ştiţi încă să jucaţi şi nici să râdeţi cum se cuvine!" – *Dansul*: „chiar lucrul cel mai rău are picioare bune de dansat; deci învăţaţi voi înşivă, oameni superiori, cum să vă ţineţi pe picioare!" – *Râsul*: „Am declarat că râsul este sfânt: voi, oameni superiori, hai! învăţaţi să râdeţi!"

viață, chiar suferința. A juca înseamnă a afirma hazardul și, din/despre hazard, necesitatea acestuia. A dansa înseamnă a afirma devenirea și, din/despre devenire, ființa acesteia; 2° Oamenii superiori înșiși recunosc în măgar pe „superiorul“ lor. Îl adoră de parcă ar fi un zeu; prin intermediul vechiului lor mod teologic de a gândi, ei presimt ceea ce le lipsește și ceea ce-i depășește, în ce anume constă misterul măgarului, ce ascund strigătul lui și urechile sale lungi: măgarul este animalul care spune I-A [DA, în germană; *n. t.*], animalul afirmativ și afirmator, animalul dionisiac [64]; 3° Simbolismul umbrei are un sens înrudit. Umbra este activitatea omului, dar ea are nevoie de lumină ca de o instanță mai înaltă: fără aceasta, ea se risipește; cu aceasta, ea se transformă și ajunge să dispară în alt fel, schimbându-și natura la amiază [65]; 4° Dintre cei doi câini de foc, unul este caricatura celuilalt. Unul se activează la suprafață, în vuiet și fum. Își prinde hrana la suprafață, face mocirla să fiarbă: ceea ce înseamnă că activitatea lui nu servește decât pentru a hrăni, a încălzi, a întreține în univers o devenire-reactiv, o devenire cinică. Celălalt câine de foc, în schimb este, un animal afirmativ: el „vorbește chiar din inima pământului... Un râs plutește-n juru-i ca un nor multicolor [66]“.

9) *Nihilism și transmutație: punctul focal*

Dominația nihilismului este puternică. Ea se exprimă atât prin valorile superioare vieții, cât și prin valorile reactive care le iau acestora locul și, de asemenea, prin lumea fără valori a ultimului om. Peste tot domnește același element al deprecierii, negativul ca voință de putere, voința ca voință de neant. Chiar și atunci când forțele reactive se ridică împotriva principiului propriului lor triumf, chiar și atunci când ele ajung mai degrabă la un neant al voinței decât la o voință de neant, este vorba de același element care se manifestase mai întâi ca principiu, pentru ca acum să se nuanțeze și să se deghizeze în consecință sau în efect. Dispariția oricărui fel de voință este ultimul avatar al aceleiași voințe de neant. Sub dominația negativului, ansamblul vieții continuă să fie depreciat, iar viața reactivă, în particular, continuă să triumfe. Activitatea nu poate să facă nimic, în pofida superiorității ei asupra

64. *Z*, IV, „Deșteptarea“, „Sărbătoarea măgarului“.
65. *CU*, cf. dialogurile din „Umbra și călătorul“.
66. *Z*, II, „Despre marile evenimente“.

forțelor reactive; sub imperiul negativului, ea nu are altă soluție decât să se întoarcă împotriva ei înseși; separată de ceea ce poate, devine la rândul ei reactivă, nemaiservind decât drept aliment devenirii-reactiv a forțelor. Și, de fapt, devenirea-reactiv a forțelor este totodată și negativul ca principala calitate a voinței de putere. – Știm ce numește Nietzsche transmutație, transvaluație: nu o schimbare de valori, ci o schimbare în însuși elementul din care decurge valoarea valorilor. Aprecierea în locul deprecierii, afirmația ca voință de putere, voința ca voință afirmativă. Atâta vreme cât ne menținem în elementul negativului, degeaba schimbăm sau chiar suprimăm valorile, degeaba îl ucidem pe Dumnezeu: păstrăm locul și atributul acestuia, menținem sacrul și divinul, chiar dacă lăsăm locul gol și predicatul, neatribuit. Dar dacă schimbăm elementul, atunci și numai atunci putem spune că am răsturnat toate valorile *cunoscute și cognoscibile până în clipa de față*. Am învins nihilismul: activitatea este repusă în drepturi, dar numai în legătură și în afinitate cu instanța mai profundă din care ea derivă. Devenirea-activ apare în univers, identică însă cu afirmația ca voință de putere. Întrebarea este: cum putem învinge nihilismul? Cum putem să schimbăm însuși elementul valorilor, cum putem aduce afirmația în locul negației?

Ne aflăm, poate, mai aproape de o soluție decât ne vine să credem. Trebuie să observăm că, pentru Nietzsche, toate formele nihilismului analizate până aici, inclusiv forma extremă sau pasivă, constituie un nihilism *neîmplinit*, *incomplet*. Dar asta nu înseamnă, oare, a spune, invers, că transmutația, care învinge nihilismul, este singura formă completă și împlinită a nihilismului însuși? Și, într-adevăr, nihilismul este învins, dar este învins *de el însuși*[67]. Ne vom apropia de o soluție numai în măsura în care vom înțelege de ce constituie transmutația un nihilism împlinit. – Un prim motiv poate fi amintit: doar schimbând însuși elementul valorilor pot fi distruse toate cele care depind de vechiul element. Critica tuturor valorilor cunoscute până în clipa de față nu este o critică radicală și absolută, care exclude orice compromis, decât dacă este operată în numele unei transmutații, plecând de la o transmutație. Transmutația ar fi, prin urmare, un nihilism împlinit dat fiind că ar conferi criticii valorilor o formă desăvârșită, „totalizatoare". Dar o asemenea interpretare nu ne spune, încă, de ce transmutația este nihilistă nu doar în urmările ei, ci în ea însăși și prin ea însăși.

---

67. *VP*, III. – *VP*, I, 22: „După ce a crescut în el însuși nihilismul până ce i-a venit sorocul, l-a așezat în spatele lui, dedesubtul lui, în afara lui".

Valorile care depind de vechiul element al negativului, valorile care cad sub critica radicală, sunt toate valorile cunoscute şi cognoscibile până în ziua de azi. „Până în ziua de azi" desemnează ziua transmutaţiei. Dar ce înseamnă: toate valorile *cognoscibile*? Nihilismul este negaţia înţeleasă ca principala calitate a voinţei de putere. Această definiţie rămâne, totuşi, insuficientă dacă nu se ţine seama de rolul şi de funcţia nihilismului: voinţa de putere apare în om şi se face cunoscută, în el, ca o voinţă de neant. Şi, la drept vorbind, am şti foarte puţine lucruri despre voinţa de putere dacă nu i-am sesiza manifestarea în resentiment, în conştiinţa încărcată, în idealul ascetic, în nihilismul care ne obligă s-o cunoaştem. Voinţa de putere e spirit, dar ce-am şti noi despre spirit fără spiritul de răzbunare care ne dezvăluie nişte puteri stranii? Voinţa de putere e corp, dar ce-am şti noi despre corp fără boala care ni-l face cunoscut? Astfel încât nihilismul, voinţa de neant, nu este doar o voinţă de putere, o calitate a voinţei de putere, *ci însăşi* ratio cognoscendi *a voinţei de putere în general*. Toate valorile cunoscute şi cognoscibile sunt valori care decurg din această raţiune. – Dacă nihilismul ne face să cunoaştem voinţa de putere, invers, aceasta ne informează de faptul că ea ne este cunoscută doar într-o singură formă, sub forma negativului care nu constituie decât o faţă, decât o *calitate* a ei. Noi „gândim" voinţa de putere într-o formă distinctă de cea în care o cunoaştem (tocmai de aceea *gândirea* eternei reîntoarceri excede toate legile *cunoaşterii* noastre). Îndepărtată reminiscenţă a temelor lui Kant şi Schopenhauer: ceea ce noi cunoaştem din şi despre voinţa de putere este numai durere şi supliciu, însă voinţa de putere este şi bucuria necunoscută, fericirea necunoscută, zeul necunoscut. Ariadna cântă în tânguirea ei: „Astfel zăcând, mă chircesc, mă zvârcolesc, muncită de toate chinurile veşnice, săgetată de tine, cel mai sălbatic vânător, necunoscutule – Zeu... Vorbeşte-odată! Tu, ascunsule în trăsnet! Necunoscutule! vorbeşte! Ce vrei...? ... O, vino iar la loc, Necunoscutule Zeu al meu! durerea mea! şi ultimu-mi noroc!...[68]". Cealaltă faţă a voinţei de putere, faţa necunoscută, cealaltă calitate a voinţei de putere, calitatea necunoscută: afirmaţia. Iar afirmaţia, la rându-i, nu este doar o voinţă de putere, o calitate a voinţei de putere, este *însăşi* ratio essendi *a voinţei de putere în general*. Este *ratio essendi* a întregii voinţe de putere, deci raţiunea care expulzează negativul din această voinţă, aşa cum negaţia era *ratio cognoscendi* a întregii

---

68. *DD*, „Tânguirea Ariadnei".

voințe de putere (deci rațiunea care elimina afirmativul din cunoașterea acestei voințe). Din afirmație derivă valorile cele noi: valori necunoscute până în ziua de azi, adică până în momentul în care legiuitorul ia locul „învățatului“, *creația, locul cunoașterii înseși*, și afirmația, pe acela al tuturor negațiilor cunoscute. – Vedem, prin urmare, că între nihilism și transmutație există o legătură mult mai profundă decât cea arătată la început. Nihilismul exprimă calitatea negativului ca *ratio cognoscendi* a voinței de putere; dar el nu se împlinește fără a se transmuta în calitatea contrarie, în afirmația ca *ratio essendi* a aceleiași voințe. Transmutare dionisiacă a durerii în bucurie, pe care Dionysos, răspunzând Ariadnei, o vestește cu toată aura de mister cuvenită: „Nu trebuie să se urască-ntâi îndrăgostiții [69]?“ Adică: nu trebuie să mă cunoști, în prealabil, ca negativ, dacă va trebui să mă simți ca afirmativ, să mă iei în căsătorie ca afirmativ, să mă gândești ca afirmație?

Dar de ce este transmutația un nihilism împlinit, dacă este adevărat că ea se mulțumește să înlocuiască un element cu un altul? O a treia rațiune trebuie să intervină aici, care riscă să treacă neobservată, atât de subtile și de minuțioase devin distincțiile pe care Nietzsche le operează. Să revedem istoria nihilismului, cu stadiile ei succesive: negativ, reactiv, pasiv. Forțele reactive își datorează triumful voinței de neant; o dată triumful atins, ele rup alianța cu această voință, vor să-și impună singure propriile valori. Iată marele eveniment zgomotos: omul reactiv în locul lui Dumnezeu. Știm care e rezultatul: ultimul om, cel care preferă un neant al voinței, stingerea pasivă, în locul unei voințe de neant. Însă acest rezultat reprezintă o rezolvare pentru omul reactiv, nu și pentru voința de neant însăși. Aceasta își continuă acțiunea, de data aceasta în tăcere, dincolo de omul reactiv. *Forțele reactive rup alianța cu voința de neant, iar voința de neant, la rândul ei, rupe alianța cu forțele reactive.* Ea îi inspiră omului un gust nou: acela de a se distruge, pe sine însuși, dar de a se distruge activ. Nu trebuie să confundăm, mai ales, ceea ce Nietzsche numește autodistrugere, distrugere activă, cu extincția pasivă a ultimului om. Nu trebuie să-l confundăm, în terminologia lui Nietzsche, pe „ultimul om“ cu „omul care își vrea pierzania“ [70]. Unul este cel din urmă produs al

69. *DD*, „Tânguirea Ariadnei“.

70. Despre distrugerea activă, *VP*, III, 8 și 102. – În ce fel îl opune Zarathustra pe „omul care își vrea pierzania“ ultimilor oameni sau „predicatorilor morții“: *Z*, „Precuvântările lui Zarathustra“, 4 și 5; I, „Despre predicatorii morții“.

devenirii reactive, ultimul mod în care omul reactiv se menține, obosit fiind să mai vrea. Celălalt este produsul unei selecții, care trece, desigur, prin ultimii oameni, dar nu se oprește la ei. Zarathustra îl elogiază pe omul nimicirii active: acesta vrea să fie depășit, merge dincolo de omenesc, se află deja pe calea spre supraom, „trecând puntea", părinte și strămoș al supraumanului. „Iubesc pe cel care s-a dedicat cunoașterii, pentru-a permite mâine Supraomului să fie. *Astfel își pregătește el pierzania*[71]." Zarathustra vrea să spună aici: îl iubesc pe cel care se servește de nihilism ca de o *ratio cognoscendi* a voinței de putere, dar care află în voința de putere o *ratio essendi* prin care omul este depășit, deci nihilismul este învins.

Distrugerea activă semnifică: punctul, momentul transmutației din cadrul voinței de neant. Distrugerea devine *activă* în momentul în care, alianța fiind ruptă între forțele reactive și voința de neant, aceasta se transformă și trece de partea *afirmației*, raportându-se la o *voință de a afirma* care distruge înseși forțele reactive. Distrugerea devine activă în măsura în care negativul e transmutat, convertit în putere afirmativă: „bucuria veșnică a devenirii" care se declară într-o singură clipă, „bucuria nimicirii", „*afirmarea* nimicirii și a distrugerii"[72]. Acesta este „punctul hotărâtor" al filosofiei dionisiace: punctul în care negația exprimă o afirmare a vieții, distruge forțele reactive și repune activitatea în drepturile ei. Negativul devine trăsnetul și fulgerul unei puteri de a afirma. Punct suprem, focal și transcendent, *Miez al Nopții*, care la Nietzsche nu se definește printr-un echilibru și printr-o reconciliere a contrariilor, ci printr-o conversie. Convertirea negativului în opusul său, convertirea acelei *ratio cognoscendi* într-o *ratio essendi* a voinței de putere. Întrebam adineauri: de ce este transmutația un nihilism împlinit? Pentru că, prin transmutație, nu avem de-a face cu o simplă înlocuire, ci cu o transformare. Trecând prin ultimul om, dar mergând mai departe își află nihilismul împlinirea: în omul care își vrea pierzania. În omul care își vrea pierzania, care vrea să fie depășit, negația a rupt orice legătură care o mai reținea, s-a înfrânt pe ea însăși, a devenit putere de a afirma, deja putere a supraumanului, putere care vestește și pregătește supraomul. „Ați putea să deveniți strămoși ai Supraomului: și-ar fi cea mai înaltă creație a voastră[73]!" Negația *sacrificând* toate forțele reactive,

71. *Z*, „Precuvântările lui Zarathustra", 4.
72. *EH*, III, „Nașterea tragediei", 3.
73. *Z*, II, „În Insulele Fericite".

devenind „nimicire nemiloasă a tot ce prezintă trăsături degenerate şi parazitare“, trecând în slujba unui *preaplin* al vieţii[74]: abia astfel îşi află ea împlinirea.

10) *Afirmaţia şi negaţia*

Transmutaţie, transvaluaţie înseamnă: 1° *Schimbare a calităţii în sânul voinţei de putere*. Valorile, şi valoarea lor, nu mai derivă din negativ, ci din afirmaţia ca atare. Se afirmă viaţa în loc să mai fie depreciată; şi, încă, expresia „în loc“ e greşită. Căci locul însuşi se schimbă, nu mai există loc pentru o altă lume. Însuşi elementul valorilor îşi schimbă locul şi natura, însăşi valoarea valorilor îşi schimbă principiul, întreaga evaluare îşi schimbă caracteristicile; 2° *Trecere de la* ratio cognoscendi *la* ratio essendi *în sânul voinţei de putere*. Raţiunea prin care voinţa de putere este cunoscută nu este raţiunea sub care ea există. Vom gândi voinţa de putere aşa cum este ea, o vom gândi ca fiinţă doar în măsura în care ne vom sluji de raţiunea cunoscătoare ca de o calitate care trece în opusul ei şi doar în măsura în care vom afla în acest opus al ei raţiunea de a fi necunoscută; 3° *Conversie a elementului în sânul voinţei de putere*. Negativul devine putere de a afirma: se subordonează afirmaţiei, trece în slujba unui preaplin al vieţii. Negaţia nu mai este forma prin care viaţa păstrează tot ce e reactiv în ea, ci, dimpotrivă, actul prin care ea îşi sacrifică toate formele reactive. Omul care îşi vrea pierzania, omul care se vrea depăşit: în el, negaţia îşi schimbă sensul, devine putere de a afirma, condiţie preliminară pentru dezvoltarea afirmativului, semn prevestitor şi slugă credincioasă a afirmaţiei ca atare; 4° *Dominaţie a afirmaţiei în sânul voinţei de putere*. Doar afirmaţia se mai menţine ca putere independentă; negativul emană din ea ca un fulger, dar se şi resoarbe în ea, dispare în ea asemeni unui foc solubil. În omul care îşi vrea pierzania, negativul anunţa supraumanul, dar numai afirmaţia produce ceea ce negativul anunţă. Nu mai există altă putere în afara celei de a afirma, nu mai există altă calitate, alt element: întreaga negaţie e convertită în însăşi substanţa ei, transmutată în chiar calitatea ei, *nu se mai păstrează nimic din propria ei putere şi din propria ei autonomie*. Convertire din greu în uşor, din jos în înalt, din durere în bucurie: trinitatea dansului, jocului şi râsului formează, în acelaşi timp, transsubstanţierea

74. *EH*, III, „Naşterea tragediei“, 3-4.

neantului, transmutarea negativului şi transvaluarea sau preschimbarea de putere a negaţiei. 5° *Critică a valorilor cunoscute.* Valorile cunoscute până în ziua de azi îşi pierd orice valoare. Negaţia reapare şi aici, dar numai sub forma unei puteri de a afirma, ca o consecinţă inevitabilă a afirmaţiei şi a transmutaţiei. Afirmaţia suverană nu poate fi separată de distrugerea tuturor valorilor cunoscute, face din această distrugere o distrugere totală; 6° *Răsturnare a raportului de forţe.* Afirmaţia constituie o devenire-activ ca devenire universală a forţelor. Forţele reactive sunt negate, toate forţele devin active. Răsturnarea valorilor, devalorizarea valorilor reactive şi instaurarea valorilor active reprezintă tot atâtea operaţiuni ce presupun transmutaţia valorilor, convertirea negativului în afirmaţie.

Suntem, poate, în măsură, acum, să înţelegem textele lui Nietzsche referitoare la afirmaţie, la negaţie şi la raporturile dintre ele. Mai întâi, negaţia şi afirmaţia se opun ca două calităţi ale voinţei de putere, ca două raţiuni din cadrul voinţei de putere. Fiecare este contrariul, dar şi întregul care exclude celălalt contrariu. Despre negaţie, ar fi puţin spus că ne-a dominat, până astăzi, gândirea, modurile de a simţi şi de a evalua. De fapt, ea este constitutivă pentru om. Şi, o dată cu omul, întreaga lume se strică şi devine bolnavă, întreaga viaţă este depreciată, tot ce e cunoscut alunecă spre propriu-i neant. Invers, afirmaţia nu se manifestă decât deasupra omului, în afara omului, în supraumanul pe care tocmai ea îl produce, în necunoscutul pe care ea îl aduce cu sine. Dar supraumanul, necunoscutul, este în acelaşi timp întregul care elimină negativul. Supraomul ca specie este în acelaşi timp „specia superioară a *tot ce există*". Zarathustra spune *da* şi *amin* „într-un mod enorm şi nemărginit", este el însuşi „veşnica afirmare a *tuturor lucrurilor*" [75]. „Eu însă sunt unul care binecuvântează şi zice da, cât timp îmi stai în preajmă, seninule! Tu, luminosule! Prăpastie-lumină! – în toate-abisurile-mi port atunci acordul care binecuvântează [76]." Atâta timp cât negativul este cel care domină, degeaba am căuta vreun grăunte de afirmaţie aici sau în lumea de dincolo: ceea ce numim afirmaţie este o grotescă, tristă fantomă agitând lanţurile negativului [77]. Dar atunci când survine transmu-

75. *EH*, III, „Aşa grăit-a Zarathustra", 6.

76. *Z*, *III*, „În revărsatul zorilor".

77. *VP*, IV, 14: „Va trebui să estimăm foarte exact singurele aspecte *afirmate* ale existenţei; să înţelegem de unde vine această afirmaţie şi cât de puţin convingătoare e ea în momentul când se pune problema unei evaluări dionisiace a existenţei".

tația, negația se risipeşte, *nimic din ea nu se mai păstrează ca putere independentă*, în calitate sau în rațiune: „Supremă constelație – a ființei! – de nici o vrere-atinsă, – de nici un Nu pătată, veşnic Da al ființei, sunt veşnic Da-ul tău[78]".

Şi atunci, de ce ajunge Nietzsche să prezinte afirmația ca fiind inseparabilă atât de o condiție preliminară negativă, cât şi de o viitoare consecință negativă? „Cunosc bucuria de a distruge într-o măsură conformă cu forța mea de distrugere[79]." 1° Nu există afirmație care să nu fie *urmată imediat* de o negație la fel de imensă şi de nemărginită ca şi ea. Zarathustra se ridică la acest „suprem grad al negației". *Distrugerea ca distrugere activă a tuturor valorilor cunoscute* este amprenta creatorului: „Priviți la cei buni şi la cei drepți! Pe cine urăsc ei cel mai mult? Pe cel care le sparge tablele de valori, distrugătorul, criminalul: or, tocmai el este creatorul". 2° Nu există afirmație care să nu se facă, de asemenea, *precedată* de o imensă negație: „Una dintre condițiile de bază ale afirmației este negația, distrugerea". Zarathustra spune: „Am devenit cel care binecuvântează şi afirmă, şi am luptat mult pentru asta". Leul se preschimbă în copil, însă „da-ul sacru" al copilului trebuie să fie precedat de „nu-ul sacru" al leului[80]. *Distrugerea ca distrugere activă a omului care îşi vrea pierzania şi vrea să fie depăşit* este vestirea creatorului. Despărțită de aceste două negații, afirmația nu este nimic, ea însăşi fiind neputincioasă să se afirme[81].

S-ar fi putut crede că măgarul, animalul care spune I-A [DA], este animalul dionisiac prin excelență. De fapt, nu este deloc aşa; aparența lui este dionisiacă, dar întreaga sa realitate este creştină. El nu este bun decât să servească drept zeu oamenilor superiori: el reprezintă, fără îndoială, afirmația ca elementul care îi depăşeşte pe oamenii superiori, dar o desfigurează după chipul şi pentru nevoile lor. Spune mereu Da, *dar nu ştie să spună Nu*. „Cinstesc doar limba şi stomacul care ştiu alege şi respinge, care au învățat să spună «Eu» şi «Da» şi «Nu». Să mesteci şi să mistui tot – acesta e un fel de-a fi porcin! Să zbieri întruna doar DA [I-A] – aceasta-nvață toți măgarii, şi cei asemenea cu ei în duh[82]!" Lui

78. *DD*, „Glorie şi Veşnicie".
79. *EH*, IV, 2.
80. *Z*, I, „Despre cele trei metamorfoze".
81. Cf. *EH*: în ce fel negația *succede* afirmației (III, „Dincolo de bine şi de rău": „După ce săvârşise partea afirmativă a sarcinii, venise rândul părții negative..."). – În ce fel negația *precedă* afirmația (III, „Aşa grăit-a Zarathustra", 8; şi IV, 2 şi 4).
82. *Z*, III, „Despre spiritul împovărării".

Dionysos i se întâmplă odată să-i spună, în glumă, Ariadnei, că are urechile prea mici: vrea să spună că ea nu ştie încă să afirme şi nici să dezvolte afirmaţia[83]. Dar, de fapt, Nietzsche însuşi se făleşte că are urechile mici: „Acest amănunt sunt sigur că le va interesa întrucâtva pe femei. Mi se pare că se vor simţi mai bine înţelese de către mine. Sunt anti-măgarul prin excelenţă, ceea ce face din mine un monstru istoric. Sunt, pe greceşte şi nu doar pe greceşte, anti-creştinul[84]". Ariadna şi Dionysos însuşi au urechi mici, mici şi circulare, propice eternei reîntoarceri. Căci urechile lungi şi ascuţite nu sunt cele mai bune: nu ştiu să prindă „vorba înţeleaptă" şi nici să-i dea ecoul deplin[85]. „Vorba înţeleaptă" e Da, dar un ecou o precedă şi îi urmează, şi acesta e Nu. Da-ul măgarului este un fals Da: un Da care nu ştie să spună Nu, lipsit de ecou în urechile măgarului, o afirmaţie despărţită de cele două negaţii care ar trebui să o încadreze. Pe cât nu ştie măgarul să formuleze afirmaţia, pe atât urechile sale nu ştiu s-o primească, pe ea şi ecourile ei. Zarathustra spune: „Va să fie-un cântec ce nu va plăcea tuturor urechilor. De multă vreme m-am dezvăţat să le vorbesc urechilor lungi[86]".

Nu vom vedea nici o contradicţie în gândirea lui Nietzsche. Pe de o parte, Nietzsche anunţă afirmaţia dionisiacă pe care n-o pătează nici o negaţie. Iar pe de altă parte, el denunţă afirmaţia măgarului care nu ştie să spună Nu, care nu presupune nici o negaţie. Într-un caz, afirmaţia nu lasă să se păstreze nimic din negaţia *ca putere autonomă şi calitate primă*: negativul este expulzat în totalitate din constelaţia fiinţei, din cercul eternei reîntoarceri, din însăşi voinţa de putere şi din raţiunea ei de a fi. În celălalt caz însă, afirmaţia n-ar fi niciodată nici reală şi nici completă dacă n-ar face să fie precedată şi urmată de negativ. Este vorba, atunci, de nişte negaţii, însă de nişte negaţii *ca puteri de a afirma*. Niciodată afirmaţia nu s-ar putea afirma pe ea însăşi dacă, mai întâi, negaţia n-ar rupe alianţa sa cu forţele reactive şi n-ar deveni puterea afirmativă în omul care îşi vrea pierzania; şi, apoi,

83. *Am. id.*, „Ce le lipseşte germanilor", 19: „«O, cerescule Dionysos, de ce mă tragi de urechi?» l-a întrebat odată Ariadna pe iubitul ei filosof, la una din acele faimoase conversaţii în doi de pe insula Naxos. «Descopăr un soi de humor în urechile tale, Ariadna: de ce nu sunt încă şi mai lungi?»".

84. *EH*, III, 3.

85. *DD*, „Tânguirea Ariadnei": „Dionysos: Fii înţeleaptă, Ariadna!... Ai urechile mici, ai urechile mele: vâră-ţi în ele o vorbă-nţeleaptă!"

86. *Z*, IV, „De vorbă cu regii". – Şi IV, „Despre omul superior": „urechile lungi ale gloatei".

dacă negaţia n-ar reuni, nu ar însuma toate valorile reactive pentru a le distruge dintr-un punct de vedere care afirmă. *În aceste două forme ale sale, negativul încetează a mai fi o calitate primă şi o putere autonomă.* Întregul negativ a devenit, acum, putere de a afirma, nu mai reprezintă decât *un mod de a fi* al afirmaţiei ca atare. Iată de ce insistă Nietzsche atât de mult asupra deosebirii dintre resentiment, puterea de a nega care se exprimă prin forţele reactive, şi agresivitate, mod de a fi activ al unei puteri de a afirma[87]. De la un capăt la celălalt al lui *Zarathustra*, Zarathustra este el însuşi urmat, imitat, ispitit, compromis de „maimuţa", „bufonul", „piticul" şi „demonul" său[88]. Or, demonul este nihilismul: dat fiind că neagă şi dispreţuieşte totul, este şi el convins că împinge negaţia până la treapta supremă. Hrănindu-se însă din negaţie ca dintr-o putere independentă, neavând altă calitate decât negativul, el nu este decât o creatură a resentimentului, a urii şi a răzbunării. Zarathustra îi spune: „Dispreţuiesc dispreţul tău... Dispreţul meu şi pasărea mea augur doar din iubire sunt în stare să-şi ia zborul; dar nicidecum din mlaştină[89]!". Asta vrea să însemne: doar ca putere de a afirma (iubire) îşi atinge negativul treapta superioară („pasărea augur" care precedă afirmaţia şi îi succede); atâta vreme cât negativul îşi este lui însuşi propria putere şi propria calitate, el se află în mlaştină, şi este el însuşi mlaştina (forţele reactive). Abia sub dominaţia afirmaţiei este înălţat negativul până la treapta lui superioară, şi se înfrânge, totodată, pe sine: el se menţine nu ca putere şi calitate, ci ca mod de a fi al celui care este puternic. Abia şi numai atunci negativul devine agresivitate, negaţia devine activă, iar nimicirea, voioasă[90].

Vedem unde vrea să ajungă Nietzsche şi cui se opune. El se opune oricărei forme de gândire care se încredinţează puterii negativului. Se opune oricărei gândiri care se mişcă în elementul

---

87. *EH*, I, 6 şi 7.

88. *Z*, „Precuvântările lui Dionysos", 6, 7, 8 (prima întâlnire cu bufonul, care îi spune lui Zarathustra: „Ai vorbit asemeni unui bufon"). – II, „Copilul cu oglinda" (Zarathustra visează că, privindu-se într-o oglindă, vede chipul bufonului: „Desigur, înţeleg prea bine semnul şi prevestirea-aceastui vis: învăţătura mea e în primejdie, neghina vrea să fie grâu"). – III, „Despre viziune şi enigmă" (cea de-a doua întâlnire cu piticul-bufon, aproape de porticul eternei reîntoarceri). – III, „A trece mai departe" (cea de-a treia întâlnire: „discursurile tale de nebun îmi fac rău mie, chiar când vorbeşti adevărat").

89. *Z*, III, „A trece mai departe".

90. *EH*, III, „Naşterea tragediei", „Aşa grăit-a Zarathustra".

negativului, care se slujeşte de negaţie ca de un motor, ca de o putere şi ca de o calitate. Aşa cum altele au vinul trist, o astfel de gândire are distrugerea tristă, tragicul trist: este şi rămâne o gândire a resentimentului. În cazul unei asemenea gândiri, *este nevoie de două negaţii pentru a face o afirmaţie*, adică o aparenţă de afirmaţie, o fantomă de afirmaţie. (Tocmai de aceea şi are resentimentul nevoie de cele două premise negative ale lui pentru a putea să ajungă la concluzia aşa-zisei pozitivităţi a consecinţei sale, ori idealul ascetic de resentiment şi de conştiinţa încărcată ca de cele două premise negative ale sale, pentru a putea să ajungă la concluzia aşa-zisei pozitivităţi a divinului, ori activitatea generică a omului, care are nevoie de două ori de negativ pentru a putea să ajungă la concluzia aşa-zisei pozitivităţi a reapropririlor.) Totul e fals şi trist în această gândire întruchipată de bufonul lui Zarathustra: în ea, activitatea nu este decât o reacţiune, iar afirmaţia, o fantomă. Zarathustra îi opune afirmaţia pură: *este nevoie şi este de-ajuns afirmaţia pentru a face două negaţii, două negaţii care fac parte dintre puterile de a afirma, şi care sunt modurile de a fi ale afirmaţiei ca atare.* Iar pe de altă parte, vom vedea, este nevoie de două afirmaţii pentru a face din negaţie, în ansamblul ei, un mod de a afirma. – Împotriva resentimentului gânditorului creştin, agresivitatea gânditorului dionisiac. Celebrei pozitivităţi a negativului, Nietzsche îi opune propria sa descoperire: negativitatea pozitivului.

11) *Sensul afirmaţiei*

Afirmaţia, în viziunea lui Nietzsche, comportă două negaţii: dar într-un mod exact opus dialecticii. O problemă, totuşi, rămâne: de ce este nevoie ca afirmaţia pură să comporte aceste două negaţii? De ce afirmaţia măgarului este o falsă afirmaţie, şi aceasta exact în măsura în care ea nu ştie să spună Nu? – Să ne întoarcem la litania măgarului, aşa cum o îngână omul cel mai respingător[91]. Distingem în ea două elemente: pe de o parte, presimţirea afirmaţiei ca fiind tocmai ceea ce le lipseşte oamenilor superiori („Câtă ascunsă-nţelepciune stă în urechile lui lungi şi-n faptul că rosteşte-ntotdeauna doar Da şi niciodată Nu!... Împărăţia ta e dincolo de bine şi de rău“). Dar, pe de altă parte, un contrasens, aşa cum numai oamenii superiori sunt capabili să comită, în ceea ce priveşte natura afirmaţiei: „El duce greul nostru în spinare, el a luat înfăţişare de servitor, el este răbdător din fire, nu zice niciodată Nu“.

91. *Z*, IV, „Deşteptarea“.

Prin asta, măgarul este, în același timp, și cămilă; sub chipul cămilei prezenta Zarathustra, la începutul părții întâi, „spiritul curajos“ care cere poverile cele mai grele [92]. Lista forțelor măgarului și cea a forțelor cămilei sunt apropiate: umilitate, acceptare a durerii și a bolii, răbdare față de cel care pedepsește, gustul adevărului chiar dacă adevărul nu oferă ca hrană decât ghinde și scaieți, dragostea de real, chiar dacă acest real este un deșert. Și de data aceasta, simbolismul lui Nietzsche se cere interpretat, verificat prin alte texte [93]. Măgarul și cămila nu au doar forțe pentru a căra cele mai grele poveri, ci și o spinare pentru a estima, pentru a evalua greutatea acestora. Aceste poveri le par a avea greutatea *realului.* Realul așa cum este, iată cum își simte măgarul povara. Tocmai de aceea prezintă Nietzsche atât măgarul, cât și cămila ca impermeabili la orice formă de seducție și de ispită: ei nu sunt sensibili decât la ceea ce duc în spinare, la ceea ce ei numesc *real.* Bănuim, prin urmare, ce înseamnă afirmația Măgarului, Da-ul care nu știe să spună Nu: *a afirma nu înseamnă, aici, altceva decât a căra, a asuma.* A încuviința realul așa cum este, a asuma realitatea așa cum este.

Realul așa cum este e o idee de măgar. Măgarul resimte greutatea poverilor cu care a fost încărcat, cu care el însuși s-a încărcat ca pe însăși pozitivitatea realului. Iată ce se întâmplă: spiritul de împovărare este spiritul negativului, spiritul îngemănat al nihilismului și al forțelor reactive; în toate virtuțile creștinești ale măgarului, în toate forțele care îi servesc pentru a căra, ochiul exersat nu întâmpină nici o dificultate în a recunoaște reactivul: în toate poverile pe care el le cară, ochiul avizat vede produsele nihilismului; măgarul însă nu sesizează niciodată decât niște consecințe separate de premisele lor, niște produse separate de principiul producerii lor, niște forțe separate de spiritul ce le animă. Și atunci poverile îi par a avea pozitivitatea realului, iar forțele cu care e înzestrat, calitățile pozitive ce corespund unei asumări a realului și a vieții. „Grele cuvinte și valori ni s-au menit aproape din leagăn prin «rău» și «bine» – dar sunt zestrea noastră... Iar noi, noi ne cărăm conștiincioși ceea ce ni s-a pus în cârcă, cu umeri aspri peste munți stâncoși. Iar când ne trec sudorile, ni se răspunde: «Da, viața este greu de dus în spate!» [94]“ Măgarul este, mai întâi,

92. *Z*, I, „Despre cele trei metamorfoze“.

93. Tema împovărării și cea a pustiului sunt reluate și explicate în două pasaje: „*Z*, II, „Despre țara culturii“, „Despre spiritul împovărării“.

94. *Z*, III, „Despre spiritul împovărării“.

Christos: căci Christos este cel care se încarcă cu cele mai grele poveri, el cară roadele negativului de parcă acestea ar conține taina pozitivă prin excelență. Apoi, când omul ia locul lui Dumnezeu, măgarul devine liber-cugetător. Își însușește tot ce i se pune în cârcă. Nu mai trebuie împovărat, se împovărează, acum, de unul singur. Recuperează statul, religia etc. ca pe propriile sale puteri. A devenit Dumnezeu: toate fostele valori ale lumii de dincolo îi apar acum ca niște forțe care conduc lumea aceasta, ca propriile lui forțe. Greutatea poverii se confundă cu greutatea mușchilor lui osteniți. El se asumă pe sine însuși asumând realul, și își asumă realul asumându-se pe sine însuși. Un gust înspăimântător al răspunderilor, și întreaga morală revine, astfel, în galop. Dar în această rezolvare, realul și asumarea lui rămân ceea ce sunt, falsă pozitivitate și falsă afirmație. „Oamenilor de astăzi“, Zarathustra le spune: „Toate neliniștile viitorului, tot ce-a putut să bage spaimă-n păsările rătăcite, sunt totuși lucruri mai plăcute și mai demne de încredere decât «realitatea» voastră. Căci voi pretindeți: «Noi suntem cu totul realiști, n-avem nici o credință și nici o superstiție»; și vă umflați în pene – vai, deși sunteți lipsiți de pene! Într-adevăr, cum ați putea să credeți, împestrițaților! – voi care sunteți doar imaginea a tot ce s-a crezut cândva!... Nevrednici-de-a-fi-crezuți: această denumire v-o dau eu, o, realiștilor!... Voi sunteți sterpi... Voi sunteți porți întredeschise, în fața cărora așteaptă groparii. Și-aceasta este realitatea voastră... [95]“. Oamenii de astăzi continuă să trăiască sub tirania unei idei vechi: este real și pozitiv tot ce apasă, sunt reali și afirmativi toți cei care cară. Dar această realitate, care reunește cămila și povara ei până la a le contopi într-un același miraj, nu este altceva decât deșertul, realitatea deșertului, nihilismul. Despre cămilă, Zarathustra spusese deja: „abia încărcată, se și grăbește spre pustiu“. Iar despre spiritul curajos, „puternic și răbdător“: „până ce viața-i pare un deșert“ [96]. Realul înțeles ca obiect, scop și capăt al afirmației; afirmația înțeleasă ca adeziune la real și ca încuviințare acordată realului, ca asumare a realului: acesta e sensului zbieretului de măgar. Însă această afirmație este o afirmare a unei consecințe, consecința unor premise etern negative, un Da de răspuns, răspuns dat spiritului de împovărare și tuturor solicitărilor lui. Măgarul nu știe să spună Nu; înainte de toate însă, el nu știe să

95. *Z*, II, „Despre țara culturii“.

96. *Z*, I, „Despre cele trei metamorfoze“, și III, „Despre spiritul împovărării“.

spună Nu nihilismului însuşi. Adună toate produsele acestuia, le cară în pustiu şi, acolo, le botează: realul aşa cum este. Tocmai de aceea poate Nietzsche să denunțe Da-ul măgarului: măgarul nu se opune câtuşi de puțin maimuței lui Zarathustra, nu dezvoltă altă putere în afara celei de a nega, răspunde fidel acestei puteri. Nu ştie să spună Nu, răspunde întotdeauna cu Da, dar răspunde cu Da ori de câte ori nihilismul este cel care deschide discuția.

Prin această critică a afirmației înțeleasă ca asumare, Nietzsche nu se referă pur şi simplu, peste milenii, la nişte concepții stoice. Duşmanul se află mult mai aproape. Nietzsche îşi dirijează critica împotriva tuturor concepțiilor despre afirmație care văd în aceasta o simplă funcție, o funcție a ființei sau a ceea ce este. Indiferent cum ar fi concepută această ființă: adevărată sau reală, numinoasă sau fenomenală. Şi indiferent cum ar fi concepută funcția cu pricina: ca dezvoltare, expunere, dezvăluire, revelație, realizare, priză de conştiință sau de cunoaştere. *De la Hegel încoace, filosofia apare ca un amestec ciudat de ontologie şi antropologie, de metafizică şi umanism, de teologie şi ateism, teologie a conştiinței încărcate şi ateism al resentimentului.* Căci atâta timp cât afirmația este prezentată ca o funcție a ființei, omul însuşi apare ca funcționarul afirmației: ființa se afirmă în om în acelaşi timp ce omul afirmă ființa. Atâta timp cât afirmația este definită printr-o asumare, adică printr-o luare în sarcină, ea stabileşte între om şi ființă o relație aşa-zis fundamentală, un raport atletic şi dialectic. Nici aici, într-adevăr, şi pentru ultima oară, nu este deloc greu să identificăm inamicul pe care-l combate Nietzsche: este vorba de dialectică, care confundă afirmația cu veracitatea adevărului şi cu pozitivitatea realului; iar această veracitate şi această pozitivitate, în primul rând dialectica însăşi este cea care le produce, ca produse ale negativului. Ființa din logica hegeliană este ființa care e doar gândită, ființa pură şi vidă, care se afirmă trecând în propriul ei contrariu. Niciodată însă această ființă n-a fost diferită de acest contrariu, niciodată n-a trebuit ea să treacă în ceea ce era deja. Ființa hegeliană este neantul pur şi simplu; iar devenirea pe care această ființă o formează împreună cu neantul, adică cu ea însăşi, este o devenire perfect nihilistă; iar afirmația nu trece, aici, prin negație decât pentru că nu este ea însăşi altceva decât o afirmare a negativului şi a produselor sale. Feuerbach a împins foarte departe respingerea ființei hegeliene. În locul unui adevăr doar gândit, el aşază adevărul sensibilului. Ființei abstracte, el îi substituie ființa sensibilă, determinată, reală, „realul în realitatea sa", „realul ca real".

El voia ca ființa reală să fie obiectul ființei reale: realitatea totală a ființei ca obiect al ființei reale și totale a omului. El voia gândirea afirmativă, și înțelegea afirmația ca pe o postulare a ceea ce este[97]. Dar acest real așa cum este păstrează, la Feuerbach, toate atributele nihilismului, cum ar fi, de pildă, predicatul divinului; ființa reală a omului păstrează toate proprietățile reactive, cum ar fi, de pildă, forța și plăcerea de a asuma acest divin. În „oamenii de astăzi", în „oamenii realității", Nietzsche denunță dialectica și pe dialectician: imagine a ceea ce s-a crezut cândva.

Nietzsche vrea să spună trei lucruri: 1° Ființa, adevărul și realul sunt niște avataruri ale nihilismului. Niște modalități de a mutila viața, de a o nega, de a o face reactivă supunând-o travaliului negativului, *încărcând-o cu cele mai apăsătoare poveri*. Nietzsche nu crede nici în autosuficiența realului, nici în cea a adevărului: le consideră manifestări ale unei voințe, voința de a deprecia viața, voința de a opune viața, vieții; 2° Afirmația concepută ca asumare, ca afirmare a ceea ce este, ca veracitate a adevărului sau pozitivitate a realului, este o falsă afirmație. Este Da-ul măgarului. Măgarul nu știe să spună Nu, dar numai pentru că spune Da la tot ce e Nu. Măgarul și cămila sunt opusul leului; la leu, negația devenea putere de afirmare, la ei însă, afirmația rămâne în slujba negativului, simplă putere de a nega; 3° Această falsă concepție cu privire la afirmație este tot o modalitate de a *conserva* omul. Atâta timp cât ființa e o povară, omul reactiv este gata s-o care. Și unde se va afirma mai bine ființa decât în pustiu? Și unde se va conserva omul mai bine? „Ultimul om trăiește cel mai mult." Sub soarele dogoritor al ființei, el își pierde până și plăcerea de a muri, adâncindu-se în deșert pentru a visa la nesfârșit la o extincție pasivă[98]. – Întreaga filosofie a lui Nietzsche se opune postulatelor ființei, omului și asumării. „Ființa: nu avem altă reprezentare cu

97. Feuerbach, „Contribution ŕ la critique de la philosophie de Hegel", și „Principes de la philosophie de l'avenir" (*Manifestes philosophiques*, trad. fr. Althusser, Presses Universitaires de France).

98. Heidegger oferă o interpretare a filosofiei nietzscheene mai apropiată de propria sa gândire decât de cea a lui Nietzsche. În doctrina eternei reîntoarceri și a supraomului, Heidegger vede determinarea „raportului dintre Ființă și ființarea omului ca [pe] o relație între această ființare și Ființă" (cf. *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 81). O astfel de interpretare neglijează întreaga latură critică a operei lui Nietzsche. Ea neglijează împotriva a ce a luptat Nietzsche. Nietzsche se opune oricărei conceperi a afirmației care și-ar afla întemeierea în Ființă, și determinarea în modul de ființare al omului.

privire la ea decât faptul că suntem vii. Cum ar putea ea să fie ceva ce e mort[99]?" Lumea nu este nici adevărată, nici reală, ci vie. Iar lumea vie este voință de putere, *voință de fals* efectuându-se sub diferite puteri. A efectua puterea de fals sub o putere oarecare înseamnă, de fiecare dată, a evalua. A trăi înseamnă a evalua. Nu există un adevăr gândit al lumii şi nici o realitate sensibilă a lumii, totul este evaluare, chiar şi, cu atât mai mult, sensibilul şi realul. „Voința de a părea, de a naşte iluzii, de a înşela, voința de devenire şi de schimbare (sau iluzia obiectivată) este considerată, în cartea de față, ca mai profundă, mai metafizică decât voința de a vedea adevărul, realitatea, ființa, aceasta din urmă nefiind, la rându-i, decât tot o formă a înclinației către iluzie." Ființa, adevărul, realul nu valorează, în sine, decât ca evaluări, altfel spus ca minciuni[100]. Dar în această calitate, ca mijloace de efectuare a voinței sub una dintre puterile ei, ele s-au aflat până în momentul de față în slujba puterii sau, altfel spus, a calității negativului. Ființa, adevărul şi realul însuşi sunt asemeni divinului prin care viața este opusă vieții. Cea care domină, atunci, este negația ca principală calitate a voinței de putere care, opunând viața, vieții, o neagă pe aceasta în ansamblul ei, făcând-o să triumfe ca reactivă în particular. Din contră, o putere sub care faptul de a vrea este adecvat întregii vieți, o mai înaltă putere a falsului, o calitate sub care viața în întregul ei este afirmată, iar particularitatea ei, făcută activă: aceasta este cealaltă calitate a voinței de putere. A afirma înseamnă tot a evalua. dar a evalua din punctul de vedere al unei voințe care se bucură de propria sa diferență în sânul vieții, în loc să îndure suferințele opoziției pe care ea însăşi o inspiră acestei vieți. *A afirma nu înseamnă a lua în sarcină, a asuma ceea ce este, ci a elibera, a despovăra ceea ce este viu.* A afirma înseamnă a uşura: nu a împovăra viața cu greutatea valorilor superioare, ci a *crea* valori noi care să fie cele ale vieții, care să facă viața uşoară şi activă. Nu există creație propriu-zisă decât în măsura în care, departe de a separa viața de ceea ce ea poate, noi ne servim de preaplinul vieții pentru a inventa noi forme de viață: „Iar ceea ce-ați numit voi lume va trebui voi înşivă să o creați: voi înşivă să-i fiți rațiune, chip, voință şi iubire[101]!" Această misiune nu-şi află însă împlinirea în om. Până acolo unde poate el merge, omul ridică negația până la o

99. *VP*, II, 8.

100. *VP*, IV, 8. – „Cartea" la care face aluzie Nietzsche este *Naşterea tragediei.*

101. *Z*, II, „În Insulele Fericite".

putere de a afirma. Însă *a afirma în toată puterea ei, a afirma afirmația însăși, iată ceva ce depășește forțele omului.* „Nici leul încă nu-i în stare să creeze noi valori: dar să-și obțină libertatea, pentru-a crea – aceasta stă-n puterea leului[102]." Sensul afirmației nu va putea fi desprins dacă nu vom ține seama de aceste trei puncte fundamentale ale filosofiei lui Nietzsche: nu adevărul, nici realul, ci evaluarea; nu afirmația ca asumare, ci ca o creație; nu omul, ci supraomul ca nouă formă de viață. Dacă Nietzsche acordă artei o importanță atât de mare este pentru că arta realizează tot acest program: cea mai înaltă putere a falsului, afirmația dionisiacă și geniul supraumanului[103].

Teza lui Nietzsche poate fi rezumată astfel: Da-ul care nu știe să spună Nu (Da-ul măgarului) este o caricatură a afirmației. Tocmai pentru că spune Da la tot ce e Nu, pentru că suportă nihilismul, el se menține în slujba puterii de a nega, ca și în aceea a demonului căruia îi cară toate poverile. Da-ul dionisiac, dimpotrivă, este cel care știe să spună Nu: e afirmația pură, a înfrânt nihilismul și a destituit negația de orice putere autonomă, aceasta însă numai pentru că a pus negativul în slujba puterilor de a afirma. A afirma înseamnă a crea, nu a căra, a îndura sau a asuma. Ridicolă imagine a gândirii, care se formează în mintea măgarului: „«A gândi» și a lua un lucru «în serios», «a-i simți greutatea» – pentru ei, expresiile acestea sunt de nedespărțit: așa și nu altfel le-au «trăit» ei[104]".

12) *Dubla afirmație: Ariadna*

Ce este afirmația în toată puterea ei? Nietzsche nu elimină conceptul de ființă. Propune o nouă concepție cu privire la ființă. Afirmația este ființă. Ființa nu este obiectul afirmației și nici un element care s-ar oferi, s-ar pune în sarcina afirmației. Afirmația nu este puterea ființei, dimpotrivă. Afirmația este ea însăși ființa, ființa nu este decât afirmația în toată puterea ei. Nu va trebui, așadar, să ne mire că nu există la Nietzsche nici analiză a ființei pentru ea însăși și nici analiză a neantului pentru el însuși; ne vom feri să credem că Nietzsche nu-și va fi mărturisit, în această privință, gândul ultim. *Ființa și neantul sunt numai expresia abstractă a afir-*

---

102. *Z*, I, „Despre cele trei metamorfoze".
103. VP, *IV, 8.*
104. *BR*, 213.

*maţiei şi a negaţiei ca şi calităţi* (qualia) *ale voinţei de putere*[105]. Dar toată întrebarea este: în ce sens afirmaţia este ea însăşi fiinţa?

Afirmaţia nu are alt obiect în afara ei înseşi. Dar, tocmai, ea este fiinţa în măsura în care îşi este sieşi propriul obiect. Afirmaţia ca obiect al afirmaţiei: aceasta e fiinţa. În ea însăşi şi ca afirmaţie primă, ea este devenire. Dar ea este fiinţa în măsura în care este obiectul unei alte afirmaţii, care ridică devenirea la fiinţă sau care extrage fiinţa din devenire. Tocmai de aceea, afirmaţia, în toată puterea ei, este dublă: se afirmă afirmaţia. Afirmaţia primă (devenirea) este fiinţă, dar numai ca obiect al celei de-a doua afirmaţii. Cele două afirmaţii edifică puterea de afirma în ansamblul ei. Faptul că această putere e dublă este exprimat de Nietzsche într-o serie de texte cu înaltă încărcătură simbolică: 1° *Cele două animale ale lui Zarathustra, vulturul şi şarpele.* Interpretaţi din punctul de vedere al eternei reîntoarceri, vulturul este Marele An, perioada cosmică, iar şarpele, destinul individual inserat în această mare perioadă. Însă această interpretare, oricât de exactă, rămâne totuşi insuficientă dat fiind că presupune eterna reîntoarcere, dar nu spune nimic despre elementele preconstituante din care aceasta derivă. Vulturul planează în cercuri largi, având un şarpe încolăcit în jurul gâtului, „dar nu ca o pradă, ci asemenea unui prieten"[106]: vom vedea, aici, necesitatea, pentru afirmaţia cea mai semeaţă, de a fi însoţită, dublată de o afirmaţie secundă care s-o ia ca obiect; 2° *Perechea divină, Dionysos-Ariadna.* „Cine în afara mea ştie cine e Ariadna[107]!" Şi fără doar şi poate că misterul Ariadnei are o pluralitate de sensuri. Ariadna l-a iubit pe Tezeu. Tezeu este o întruchipare a omului superior: este omul sublim şi eroic, cel care-şi asumă poverile şi învinge monştrii. Îi lipseşte, însă, tocmai virtutea taurului, adică sensul pământului atunci când e înhămat, şi capacitatea de a se deshăma, de a azvârli poverile[108]. Atâta timp cât femeia îl iubeşte pe bărbat, atâta timp cât ea este mamă, soră, soţie a bărbatului, fie acesta chiar şi un om superior, ea nu este decât imaginea feminină

105. A afla în afirmaţie şi în negaţie înseşi rădăcinile fiinţei şi ale neantului nu este ceva nou; această teză se înscrie într-o îndelungată tradiţie filosofică. Nietzsche însă înnoieşte şi dă peste cap această tradiţie prin concepţia sa asupra afirmaţiei şi negaţiei, prin teoria sa asupra raportului dintre ele şi a transformării lor.

106. *Z*, „Precuvântările lui Nietzsche", 10.

107. *EH*, III, „Aşa grăit-a Zarathustra", 8.

108. *Z*, II, „Despre cei sublimi". – „Să staţi cu muşchii relaxaţi şi cu voinţa deshămată, aceasta vă e cel mai greu din toate, sublimilor!"

a bărbatului: puterea feminină rămâne înlănțuită în femeie [109]. Mame teribile, surori şi soții aprige, feminitatea întruchipează aici spiritul de răzbunare şi resentimentul care-l animă pe bărbatul însuşi. Dar Ariadna părăsită de Tezeu simte apropiindu-se o transmutație care-i e proprie: puterea feminină eliberată, devenită binefăcătoare şi afirmativă, Anima. „Lumina unei stele să strălucească în iubirea voastră! Speranța voastră să fie: «dacă-aş putea să nasc eu Supraomul!» [110]" Mai mult: față de Dionysos, Ariadna-Anima este ca o a doua afirmație. Afirmația dionisiacă are nevoie de o afirmație în plus care s-o ia ca obiect. Devenirea dionisiacă este ființa, eternitatea, dar numai în măsura în care afirmația corespunzătoare este ea însăşi, la rândul ei, afirmată: *„veşnic Da al ființei, sunt veşnic Da-ul tău* [111] *"*. Eterna reîntoarcere „apropie la maximum" devenirea de ființă, o afirmă pe una din/despre cealaltă [112]; mai este, doar, nevoie de o a doua afirmație care să opereze această apropiere. Tocmai de aceea şi este eterna reîntoarcere, ea însăşi, un inel de nuntă [113]. Tocmai de aceea universul dionisiac, ciclul etern, este un inel de nuntă, o oglindă de nuntă care aşteaptă sufletul *(anima)* capabil să se oglindească în el, dar şi să-l oglindească oglindindu-se [114]. Şi tocmai de aceea Dionysos vrea o logodnică: „Pe mine mă vrei? Pe mine? Pe mine – cu totul [115]?..." (Şi aici vom remarca, o dată în plus, că, în funcție de punctul în care ne plasăm, nunta îşi schimbă sensul şi partenerii, căci, conform eternei reîntoarceri constituite, Zarathustra apare el însuşi ca logodnic, iar eternitatea, ca o femeie iubită. Dar, conform cu ceea ce constituie eterna reîntoarcere, Dionysos este prima afirmație, devenirea şi ființa, dar tocmai devenirea care nu este ființă decât ca obiect al unei a doua afirmații; Ariadna este această a doua afirmație, Ariadna este logodnica, puterea feminină iubită.)

3° *Labirintul sau urechile.* Labirintul este o imagine frecventă la Nietzsche. El desemnează mai întâi inconştientul, sinele; doar Anima este capabilă să ne împace cu inconştientul, să ne ofere un *fir* conducător pentru a-l explora. Apoi, labirintul

---

109. *Z*, III, „Despre virtutea care micşorează".
110. *Z*, I, „Despre femeile bătrâne şi tinere".
111. *DD*, „Glorie şi Veşnicie".
112. *VP*, II, 170.
113. *Z*, III, „Cele şapte peceți".
114. *VP*, II, 51: altă dezvoltare a imaginii logodnei şi a inelului de nuntă.
115. *DD*, „Tânguirea Ariadnei".

desemnează însăşi eterna reîntoarcere ca atare: circular, el nu este calea pierdută, ci calea care ne readuce în acelaşi punct, în acelaşi moment care este, a fost şi va fi. Şi mai profund însă, din punctul de vedere a ceea ce constituie eterna reîntoarcere, labirintul este devenirea, afirmarea devenirii. Or, fiinţa iese din devenire, se afirmă din/despre devenirea însăşi, dar numai în măsura în care afirmarea devenirii devine obiectul unei alte afirmaţii (firul Ariadnei). Atâta timp cât Ariadna îl frecventa pe Tezeu, labirintul era parcurs pe dos, se deschidea spre valorile superioare, firul era firul negativului şi al resentimentului, firul moral [116]. Dar Dionysos îi destăinuie Ariadnei taina sa: adevăratul labirint este Dionysos însuşi, adevăratul fir este firul afirmaţiei. „Eu sunt labirintul tău [117]." Dionysos este labirintul şi taurul, devenirea şi fiinţa, dar devenirea care nu este fiinţă decât în măsura în care afirmaţia ei este ea însăşi afirmată. Dionysos nu-i cere Ariadnei doar să audă, ci şi să afirme afirmaţia: „Ai urechile mici, ai urechile mele: vâră-ţi în ele o vorbă-nţeleaptă!". Urechea este labirintică, urechea este labirintul devenirii şi dedalul afirmaţiei. Labirintul este ceea ce ne conduce spre fiinţă, nu există altă fiinţă decât aceea a devenirii, nu există altă fiinţă decât aceea a labirintului însuşi. Dar Ariadna are urechile lui Dionysos: afirmaţia trebuie să fie ea însăşi afirmată pentru a deveni, tocmai, o afirmare a fiinţei. Ariadna vâră o *vorbă înţeleaptă* în urechile lui Dionysos. Adică: pentru că a auzit ea însăşi afirmaţia dionisiacă, face din aceasta obiectul unei a doua afirmaţii pe care Dionysos o aude.

Dacă vom privi afirmaţia şi negaţia ca pe două calităţi ale voinţei de putere, vom observa că între ele nu există o relaţie univocă. Negaţia *se opune* afirmaţiei, în vreme ce afirmaţia *diferă* de negaţie. Nu putem gândi afirmaţia ca „opunându-se", la rândul ei, negaţiei: ar însemna să introducem negativul în ea. Opoziţia nu este numai relaţia negaţiei cu afirmaţia, ci însăşi esenţa negativului ca atare. Iar diferenţa este esenţa afirmativului ca atare. Afirmaţia este plăcere şi joc al propriei ei diferenţe, aşa cum negaţia este

---

116. *VP*, III, 408: „Suntem peste măsură de curioşi să explorăm labirintul, ne străduim să facem cunoştinţă cu domnul Minotaur, despre care se povestesc lucruri atât de înspăimântătoare; ce ne interesează drumul vostru care *urcă*, firul vostru care duce *afară*, care duce spre fericire şi virtute, care conduce, mă tem, spre voi... puteţi să ne salvaţi cu acest fir? Iar noi, noi vă rugăm stăruitor: spânzuraţi-vă de firul acesta!"

117. *DD*, „Tânguirea Ariadnei": „Fii-nţeleaptă, Ariadna!... Ai urechile mici, ai urechile mele: vâră-ţi în ele o vorbă-nţeleaptă! – Nu trebuie să se urască-ntâi îndrăgostiţii?... Eu sunt labirintul tău..."

durerea şi travaliul negativului care-i e propriu. Dar în ce anume constă acest joc al diferenței în afirmație? Afirmația este postulată o primă dată ca multiplu, devenire şi hazard. Căci Multiplul este diferența dintre Unul şi Altul, devenirea este diferența față de sine, iar hazardul e diferența „dintre toți", sau diferența distributivă. Apoi, afirmația se dedublează, iar diferența e reflectată în afirmarea afirmației: moment al reflectării, când o a doua afirmație o ia ca obiect pe prima. În felul acesta însă, afirmația se dublează: ca obiect al celei de-a doua afirmații, ea este afirmația ea însăşi afirmată, afirmația dublată, diferența ridicată la cea mai mare putere a ei. Devenirea este ființa, Multiplul e Unu, hazardul este necesitatea. Afirmarea devenirii este afirmarea ființei etc., dar numai în măsura în care ea este obiectul celei de-a doua afirmații, care o ridică până la această nouă putere. Ființa se spune din/despre devenire, Unul din/despre Multiplu, necesitatea din/despre hazard, dar numai în măsura în care devenirea, multiplul şi hazardul se oglindesc în cea de-a doua afirmație care le ia ca obiect. Tocmai de aceea, propriu afirmației este să revină, şi propriu diferenței este să se reproducă. Revenirea este ființa devenirii, unul este ființa multiplului, necesitatea este ființa hazardului: ființa diferenței ca atare, sau eterna reîntoarcere. Dacă privim afirmația în ansamblu, nu trebuie să confundăm, sau cel mult pentru comoditatea exprimării, existența a două puteri de a afirma cu existența a două afirmații distincte. Devenirea şi ființa sunt o aceeaşi afirmație, care doar trece de la o putere la alta în măsura în care devine obiectul unei a doua afirmații. Afirmația primă e Dionysos, devenirea. Afirmația secundă e Ariadna, oglinda, logodnica, reflectarea. Însă a doua putere a afirmației prime este eterna reîntoarcere sau ființa devenirii. Voința de putere ca element diferențiator este cea care produce şi dezvoltă diferența din afirmație, care oglindeşte diferența din afirmarea afirmației, care o face să revină în afirmația afirmată ea însăşi. Dionysos dezvoltat, reflectat, ridicat la cea mai mare putere: acestea sunt aspectele vrerii dionisiace ce serveşte drept principiu al eternei reîntoarceri.

13) *Dionysos şi Zarathustra*

Lecția eternei reîntoarceri este că nu există reîntoarcere a negativului. Eterna reîntoarcere înseamnă că ființa este selecție. Nu revine decât cel care afirmă, sau ceea ce e afirmat. Eterna reîntoarcere este reproducerea devenirii, dar reproducerea devenirii este, totodată, şi producerea unei deveniri active: supraomul, copil al lui

Dionysos şi al Ariadnei. În eterna reîntoarcere, fiinţa se spune din/despre devenire, dar fiinţa devenirii nu se spune decât din/despre devenirea-activ. Învăţătura speculativă a lui Nietzsche e următoarea: devenirea, multiplul şi hazardul nu conţin nici o negaţie; diferenţa este afirmaţia pură; revenirea este fiinţa diferenţei care elimină tot negativul. Şi poate că această învăţătură ar rămâne obscură fără limpezimea practică în care se scaldă. Nietzsche denunţă toate mistificările care desfigurează filosofia: aparatul conştiinţei încărcate, falsele prestigii ale negativului care fac din multiplu, din devenire, din hazard şi din diferenţa însăşi tot atâtea dezastre ale conştiinţei, iar din dezastrele conştiinţei, tot atâtea momente de formare, de reflecţie şi de dezvoltare. Că diferenţa e fericită; că multiplul, devenirea, hazardul sunt suficiente, prin ele însele obiecte de bucurie; că doar bucuria revine: aceasta este învăţătura practică a lui Nietzsche. Multiplul, devenirea şi hazardul sunt bucuria propriu-zis filosofică prin care noi ne bucurăm de noi înşine, aşa cum sunt, în egală măsură, şi fiinţa şi necesitatea. Nicicând, de la Lucreţiu încoace (cu excepţia lui Spinoza), întreprinderea critică ce caracterizează filosofia n-a fost împinsă atât de departe. Lucreţiu denunţând tulburarea sufletului şi pe cei care au nevoie de această tulburare pentru a-şi întemeia propria putere – Spinoza denunţând tristeţea, toate pricinile tristeţii, pe toţi cei care îşi întemeiază puterea în sânul acestei tristeţi – Nietzsche denunţând resentimentul, conştiinţa încărcată şi puterea negativului ce le serveşte drept principiu: „inactualitate“ a unei filosofii care îşi stabileşte ca obiectiv să elibereze. Nu există conştiinţă nefericită care să nu fie, în acelaşi timp, şi aservire a omului, o capcană pentru vrere, prilejul tuturor josniciilor pentru gândire. Domnia negativului este domnia animalelor puternice, bisericile şi statele, care ne înlănţuie de propriile lor ţeluri. Ucigaşul lui Dumnezeu avea crima tristă pentru că-şi motiva trist crima: voia să-i ia locul lui Dumnezeu, ucidea ca să „fure“, se menţinea în negativ asumând divinul. Este nevoie de timp pentru ca moartea lui Dumnezeu să-şi afle, în sfârşit, esenţa şi să devină un eveniment vesel. Atâta timp cât este nevoie pentru a expulza negativul, pentru a exorciza reactivul, timpul unei deveniri-activ. Iar acest timp este tocmai ciclul eternei reîntoarceri.

Negativul îşi dă ultima suflare la porţile fiinţei. Opoziţia îşi încetează travaliul, iar diferenţa îşi începe jocurile. Dar unde e fiinţa, care nu are altă lume, şi cum se face selecţia? Nietzsche numeşte *transmutaţie* punctul în care negativul e convertit. El îşi pierde puterea şi calitatea. Negaţia încetează să mai fie o putere

autonomă, adică o calitate a voinței de putere. Transmutația raportează negativul la afirmație în cadrul voinței de putere, face din el un simplu mod de a fi al puterilor de a afirma. Nu travaliu al opoziției sau durere a negativului, ci joc războinic al diferenței, afirmație și bucurie a distrugerii. Nu-ul dat jos de la putere, trecut în calitatea opusă, devenit el însuși afirmativ și creator: în asta constă transmutația. Iar ceea ce-l definește esențial pe Zarathustra este tocmai această transmutație a valorilor. Dacă Zarathustra trece prin negativ, așa cum o dovedesc dezgusturile și ispitele sale, nu este pentru a se sluji de el ca de un motor și nici pentru a-i asuma povara și produsul, ci pentru a atinge punctul în care motorul este schimbat, produsul, depășit, și întregul negativ, învins și transmutat.

Întreaga istorie a lui Zarathustra pivotează în jurul raporturilor sale cu nihilismul, adică cu demonul. Demonul este spiritul negativului, puterea de a nega care joacă roluri diverse, aparent opuse. El când *se face cărat de om*, sugerându-i acestuia că povara cu care-l încarcă este pozitivitatea însăși. Când, dimpotrivă, *sare peste om*, retrăgându-i acestuia orice forță și orice vrere[118]. Contradicția nu este însă decât aparentă: în primul caz, omul este ființa reactivă care vrea să pună mâna pe putere, să strecoare propriile sale forțe în locul puterii care îl domina. Dar, de fapt, demonul găsește aici ocazia de a se face cărat, de a se face asumat, de a-și continua acțiunea deghizat într-o falsă pozitivitate. În al doilea caz, omul este ultimul dintre oameni: deși reactiv încă, el nu mai are totuși forța de a pune mâna pe putere; demonul este cel care îi retrage omului toate forțele, lăsându-l lipsit de forțe și de vrere. În ambele cazuri, demonul apare ca fiind spiritul negativului care, de-a lungul diferitelor avataruri ale omului, *își păstrează puterea și își menține calitatea*. El semnifică voința de nimicire care se servește de om ca de o ființă reactivă, care face să fie cărat în spinare de

---

118. Despre primul aspect al demonului, cf. teoria măgarului și a cămilei. Dar și *Z*, III, „Despre viziune și enigmă“, unde demonul (spiritul împovărării) s-a așezat pe umerii lui Zarathustra însuși. Și IV, „Despre omul superior“: „Vreți să urcați? Slujiți-vă de propriile voastre picioare! Nu vă lăsați târâți în sus, să nu vă așezați în spatele și nici pe creștetele altora!“ – Despre cel de-al doilea aspect al demonului, cf. scena celebră din „Precuvântări...“, în care bufonul îl ajunge din urmă pe mergătorul pe sârmă și sare peste el. Această scenă este explicată în III, „Despre tablele vechi și noi“: „Există o mulțime de căi și feluri pentru depășire: tu trebuie să vezi! Dar numai un bufon gândește: «N-are decât să sară peste sine omul»“.

către acesta, dar care totodată nu se confundă cu el şi „sare peste“ el. Din toate aceste puncte de vedere, transmutaţia se deosebeşte de voinţa de neant, aşa cum Zarathustra se deosebeşte de demonul său. Prin Zarathustra îşi pierde negaţia puterea şi calitatea: dincolo de omul reactiv, *distrugătorul valorilor cunoscute*; dincolo de ultimul om, *omul care îşi vrea pierzania sau care vrea să fie depăşit.* Zarathustra semnifică afirmaţia, spiritul afirmaţiei ca putere ce face din negativ un mod şi din om, o fiinţă activă care vrea să fie depăşită (nu „sărită“). Semnul lui Zarathustra este semnul leului: prima carte din *Zarathustra* se deschide cu leul, ultima se încheie cu leul. Însă leul este tocmai „Nu-ul sacru“, devenit creator şi afirmativ, acel Nu pe care afirmaţia ştie să-l spună, prin care întreg negativul este convertit, transmutat ca putere şi calitate. Prin transmutaţie, voinţa de putere încetează să mai fie înlănţuită de negativ ca de raţiunea care ne-o aduce la cunoştinţă, ea tinde să se facă necunoscută, raţiunea de a fi necunoscută care face din negativ un simplu mod de a fi.

Tocmai de aceea şi au Zarathustra cu Dionysos, precum şi transmutaţia cu eterna reîntoarcere, un raport complicat. Într-un anumit fel, Zarathustra este cauza eternei reîntoarceri şi părintele supraomului. Omul care îşi vrea pierzania, omul care vrea să fie depăşit este strămoşul şi tatăl supraomului. Distrugătorul tuturor valorilor cunoscute, leul Nu-ului sacru, îşi pregăteşte cea din urmă metamorfoză: devine copil. Şi, cu mâinile cufundate în coama leului, Zarathustra simte că adevăraţii copii îi sunt pe aproape, că supraomul se apropie. Dar în ce sens este Zarathustra părintele supraomului, cauză a eternei reîntoarceri? În sensul de condiţie. Dintr-un alt punct de vedere însă, eterna reîntoarcere are un principiu necondiţionat de care inclusiv Zarathustra ascultă. Eterna reîntoarcere depinde de transmutaţie din punctul de vedere al principiului care o condiţionează, dar transmutaţia depinde, la rândul ei, mai profund, de eterna reîntoarcere din punctul de vedere al principiului necondiţionat al acesteia. Zarathustra ascultă de Dionysos: „Cine sunt eu? Eu stau în aşteptarea altuia mai vrednic; eu nu sunt demn măcar de-a fi sfărâmat de el[119]“. În trinitatea Antichristului – Dionysos, Ariadna şi Zarathustra –, Zarathustra este logodnicul condiţionat al Ariadnei, dar Ariadna este logodnica necondiţionată a lui Dionysos. Iată de ce Zarathustra, în raport cu eterna reîntoarcere şi cu supraomul, ocupă întotdeauna o poziţie

119. *Z*, II, „Ora supremei linişti“.

inferioară. El este cauza eternei reîntoarceri, însă o cauză care întârzie să-şi producă efectul. Profet care ezită să-şi transmită mesajul, care cunoaşte tentaţia şi vertijul negativului, care trebuie să fie încurajat de animalele sale. Părinte al supraomului, dar un părinte ale cărui roade se coc înainte ca el însuşi să fie copt pentru roadele sale, leu căruia îi mai lipseşte ultima metamorfoză [120]. De fapt, eterna reîntoarcere şi supraomul se află la întretăierea a două genealogii, a două descendenţe genetice inegale.

Pe de o parte, ele trimit la Zarathustra ca la principiul condiţionat care le „pune" într-un mod doar ipotetic. Pe de altă parte, la Dionysos ca la principiul necondiţionat care pune bazele caracterului lor apodictic şi absolut. Tocmai de aceea, în expunerea lui Zarathustra, întotdeauna suprapunerea cauzelor cu conexiunea momentelor, raportul sintetic al momentelor unele cu altele sunt cele care servesc drept ipoteză a revenirii aceluiaşi moment. Dar din punctul de vedere al lui Dionysos, din contră, tocmai raportul sintetic al clipei cu ea însăşi ca prezent, trecut şi viitor este cel care determină în chip absolut raportul ei cu toate celelalte clipe. Revenirea nu este pasiunea unei clipe împinse de celelalte, ci însăşi activitatea clipei, care determină celelalte clipe determinându-se pe sine plecând de la ceea ce afirmă. Constelaţia lui Zarathustra este constelaţia leului, dar a lui Dionysos este constelaţia fiinţei: Da-ul copilului care se joacă, mai profund decât Nu-ul sacru al leului. Zarathustra, în întregime, este afirmativ: chiar şi atunci când spune Nu, el, care ştie să spună Nu. Dar Zarathustra nu este afirmaţia deplină, şi nici nivelul cel mai profund al afirmaţiei.

Zarathustra raportează negativul la afirmaţie în cadrul voinţei de putere. Mai trebuie însă şi ca voinţa de putere să fie raportată la afirmaţie ca la raţiunea ei de a fi, şi afirmaţia la voinţa de putere ca la elementul în care ea îşi produce, reflectă şi dezvoltă propria sa raţiune: aceasta este sarcina lui Dionysos. Tot ce e afirmaţie îşi află în Zarathustra condiţia, dar în Dionysos principiul necondiţionat. Zarathustra determină eterna reîntoarcere; mai mult, determină eterna reîntoarcere să-şi producă efectul, pe supraom. Însă această determinare e una cu seria condiţiilor care îşi află termenul ultim în leu, în omul care vrea să fie depăşit şi în distrugătorul tuturor

---

120. *Z*, II, „Ora supremei linişti": „O, Zarathustra, ţi-s coapte fructele, tu însă pentru ele nu eşti copt!" – Despre ezitările şi eschivările lui Zarathustra de a dezvălui secretul eternei reîntoarceri, cf. II, „Despre marile evenimente", şi mai cu seamă „Ora supremei linişti" („Este peste puterile mele"); III, „Convalescentul".

valorilor cunoscute. Determinarea lui Dionysos este de o altă natură, identică cu principiul absolut fără de care înseşi condițiile ar rămâne neputincioase. Şi, tocmai, este suprema deghizare a lui Dionysos, aceea de a-şi supune produsele unor condiții care îi sunt ele însele supuse, şi pe care aceste produse le depăşesc. Leul care devine copil, distrugerea valorilor cunoscute sunt cele care fac posibilă crearea unor valori noi; dar creația valorilor, Da-ul copilului ce se joacă, nu s-ar forma în aceste condiții dacă n-ar ține, deopotrivă, şi de o genealogie mai profundă. Nu trebuie să ne mirăm, prin urmare, că fiecare concept nietzschean se află la întretăierea a două descendențe genetice inegale. Nu numai eterna reîntoarcere şi supraomul, ci şi râsul, jocul şi dansul. Raportate la Zarathustra, râsul, jocul şi dansul sunt puterile afirmative ale transmutației: dansul transmută greul în uşor, râsul transmută suferința în bucurie, iar jocul aruncării (zarurilor), josul în înalt. Raportate însă la Dionysos, dansul, râsul şi jocul sunt puterile afirmative ale reflectării şi dezvoltării. Dansul afirmă devenirea şi ființa devenirii; râsul, hohotele de râs afirmă Multiplul şi Unul Multiplului; iar jocul afirmă hazardul şi necesitatea hazardului.

# Concluzie

Filosofia modernă prezintă nişte amestecuri care îi dovedesc deopotrivă vigoarea şi vivacitatea, dar care comportă şi pericole pentru spirit. Ciudat amalgam de ontologie şi antropologie, de ateism şi teologie! În proporţii variabile, un dram de spiritualism creştin, un dram de dialectică hegeliană, ceva fenomenologie ca scolastică a vremurilor moderne şi oarece fulguraţie nietzscheană alcătuiesc nişte combinaţii dintre cele mai stranii. Îi vedem pe Marx şi pe presocratici, pe Hegel şi Nietzsche dându-şi mâna într-o horă care celebrează depăşirea metafizicii şi chiar moartea filosofiei propriu-zise. Şi este adevărat că Nietzsche îşi propunea, în mod explicit, să „depăşească" metafizica. Jarry, însă, la fel, prin ceea ce el numea „patafizică", invocând etimologia. Am încercat, în cartea de faţă, să rupem nişte alianţe periculoase. Ni l-am imaginat pe Nietzsche retrăgându-şi miza dintr-un joc care nu este al său. Despre filosofii şi filosofia epocii sale, Nietzsche spunea: imagine a tot ce s-a crezut cândva. Şi ar mai spune-o, poate, şi despre filosofia actuală, în care nietzscheanismul, hegelianismul şi husserlianismul oferă peticele noii gândiri pestriţe.

Nu există compromis posibil între Hegel şi Nietzsche. Filosofia lui Nietzsche are o mare bătaie polemică; ea formează o antidialectică absolută şi îşi propune să denunţe toate mistificările care îşi găsesc în dialectică un ultim refugiu. Ceea ce Schopenhauer visase, dar nu putuse să realizeze, prins cum era în plasa kantianismului şi a pesimismului, Nietzsche duce la bun sfârşit, chiar şi cu preţul rupturii de Schopenhauer. Să traseze o nouă imagine a gândirii şi să elibereze gândirea de poverile ce-o apasă. Trei idei definesc dialectica: ideea unei puteri a negativului ca principiu teoretic ce se manifestă prin opoziţie şi contradicţie; ideea unei valori a suferinţei şi a tristeţii, valorizarea „pasiunilor triste", ca principiu practic ce se manifestă prin sciziune şi prin sfâşiere; şi ideea pozitivităţii ca produs teoretic şi practic al negaţiei înseşi. Nu

este o exagerare să spunem că întreaga filosofie a lui Nietzsche, în sensul ei polemic, reprezintă o denunțare a acestor trei idei.

Dacă dialectica îşi află elementul speculativ în opoziție şi contradicție, este în primul rând pentru că ea reflectă o falsă idee despre diferență. Asemeni ochiului de bou, ea reflectă o imagine răsturnată a diferenței. Dialectica hegeliană este cu adevărat o reflecție asupra diferenței, atâta doar că-i răstoarnă imaginea. În locul afirmării diferenței ca atare, ea pune negarea a tot ceea ce diferă; în locul afirmării de sine, negarea celuilalt; iar în locul afirmării afirmației, faimoasa negare a negației. – Dar această răsturnare n-ar avea sens dacă n-ar fi animată, practic, de nişte forțe care sunt interesate s-o facă. Dialectica exprimă toate combinațiile posibile între forțele reactive şi nihilism, întreaga istorie şi evoluție a raporturilor dintre ele. Opoziția pusă în locul diferenței este, în acelaşi timp, şi un triumf al forțelor reactive, care îşi află în voința de neant principiul care le corespunde. Resentimentul are nevoie de premise negative, de două negații pentru a produce o fantomă de afirmație; idealul ascetic are nevoie de resentimentul însuşi şi de conştiința încărcată, precum scamatorul de cărțile lui de joc trucate. Pretutindeni, numai pasiuni triste; conştiința încărcată este subiectul întregii dialectici. Dialectica este, mai presus de orice, gândirea omului teoretic, ca reacțiune la adresa vieții, având pretenția de a judeca viața, de a o îngrădi, de a o măsura. În al doilea rând, ea este gândirea preotului care supune viața travaliului negativului: preotul are nevoie de negație pentru a se instaura la putere, reprezezintă strania voință care conduce forțele reactive către triumf. Dialectica, astfel privită, este ideologia propriu-zis creştină. În sfârşit, ea este şi gândirea proprie sclavului, exprimând viața reactivă în ea însăşi şi devenirea-reactiv a întregului univers. Până şi ateismul pe care ea ni-l propune este un ateism clerical, până şi imaginea stăpânului este o figură a sclavului. – Nu trebuie să ne mirăm că dialectica nu produce decât o fantomă de afirmație. Opoziție depăşită sau contradicție rezolvată, imaginea pozitivității iese, din ea, total deformată. Pozitivitatea dialectică, realul în dialectică sunt Da-ul măgarului. Măgarul crede că afirmă pentru că asumă, dar el asumă numai produsele negativului. Demonului, maimuță a lui Zarathustra, îi era de ajuns să ne sară pe umeri; cei care cară sunt întotdeauna tentați să creadă că afirmă cărând, şi că pozitivul se evaluează după greutate. Măgarul în piele de leu, iată ceea ce Nietzsche numeşte „omul de astăzi".

Măreția lui Nietzsche constă în a fi reuşit să izoleze aceste două buruieni, resentimentul şi conştiința încărcată. Chiar dacă n-ar prezenta decât acest aspect, filosofia lui Nietzsche tot ar fi una de cea mai mare importanță. La el însă, polemica este doar agresivitatea care derivă dintr-o instanță mai profundă, activă şi afirmativă. Dialectica ieşise din Critica kantiană, sau falsa critică. A face o critică veritabilă presupune o filosofie care să se dezvolte pentru ea însăşi şi care să nu mențină negativul decât ca pe un mod de a fi. Dialecticienilor, Nietzsche le reproşa că rămân la o concepție abstractă despre universal şi particular; ei erau prizonieri ai simptomelor şi nu ajungeau până la forțele şi până la voința care le conferă acestora sens şi valoare. Ei se mişcau între limitele întrebării: Ce este...?, întrebare prin excelență contradictorie. Nietzsche îşi creează propria sa metodă: dramatică, tipologică, diferențiatoare. Face din filosofie o artă, arta de a interpreta şi de a evalua. Pentru orice lucru, el întreabă: „Cine?“ Cel care... este Dionysos. Cea care... este voința de putere ca principiu plastic şi genealogic. Voința de putere nu este forța, ci elementul diferențiator care determină în acelaşi timp raportul de forțe (cantitatea) şi calitatea respectivă a forțelor aflate în raport. În acest element al diferenței se manifestă şi se dezvoltă afirmația în calitatea ei de creatoare. Voința de putere este principiul afirmației multiple, principiul donator sau virtutea care dăruieşte.

Că multiplul, devenirea, hazardul sunt obiect al afirmației pure, iată în ce constă sensul filosofiei lui Nietzsche. Afirmarea multiplului este propoziția speculativă, aşa cum bucuria diversului este propoziția practică. Jucătorul nu pierde decât pentru că nu afirmă îndeajuns, pentru că introduce negativul în hazard şi opoziția în devenire şi în multiplu. Adevărata lovitură de zaruri produce în mod necesar numărul câştigător, care readuce lovitura de zaruri. Afirmăm hazardul şi necesitatea hazardului; devenirea şi ființa devenirii; Multiplul şi Unul Multiplului. Afirmația se dedublează, apoi se dublează, ridicată la cea mai mare putere a sa. Diferența se reflectează, şi se repetă sau se reproduce. Eterna reîntoarcere este această cea mai mare putere, sinteză a afirmației care îşi află principiul în Voință. Uşurința a ceea ce afirmă împotriva greutății negativului; jocurile voinței de putere împotriva travaliului dialecticii; afirmarea afirmației împotriva faimoasei negări a negației.

Negația, este adevărat, apare mai întâi ca o calitate a voinței de putere. Dar numai în sensul în care reacțiunea este ea însăşi o

calitate a forței. Mai profund însă, negația nu este decât o față a voinței de putere, față sub care ne este ea cunoscută, în măsura în care cunoaşterea însăşi este expresia forțelor reactive. Omul nu locuieşte decât partea tristă a pământului, şi nu înțelege decât devenirea-reactiv care o traversează şi o constituie. Tocmai de aceea istoria omului este istoria nihilismului, negație şi reacțiune. Dar îndelungata istorie a nihilismului are capătul ei: punctul final în care negația se întoarce împotriva forțelor reactive înseşi. Acest punct defineşte transmutația sau transvaluația; negația îşi pierde puterea proprie, devine activă, nu mai reprezintă decât un mod de a fi al puterilor de a afirma. Negativul îşi schimbă calitatea, trece în slujba afirmației; nu mai are valoare decât ca preliminar ofensiv şi ca agresivitate consecutivă. Negativitatea ca negativitate *a pozitivului* face parte dintre descoperirile antidialectice ale lui Nietzsche. Despre transmutație, este acelaşi lucru să spui că slujeşte drept condiție a eternei reîntoarceri, dar şi că depinde de aceasta din punctul de vedere al unui principiu de mai mare profunzime. Căci voința de putere nu face să revină decât ceea ce e afirmat: ea este cea care, în acelaşi timp, converteşte negativul şi reproduce afirmația. Că una este pentru cealaltă şi că una este în cealaltă înseamnă că eterna reîntoarcere este ființa, dar că ființa este selecție. Afirmația se menține ca singura calitate a voinței de putere, acțiunea, ca singura calitate a forței, iar devenirea-activ, ca identitate creatoare a puterii şi a faptului de a vrea.

## CUPRINS ANALITIC

„În fața noastră se află un destin hamletian, destinul tragic al unei cunoașteri ce-i depășește puterile, care impune stimă și îndurare. «Cred», spunea Nietzsche cândva, «că am ghicit câte ceva din sufletul omului superior – *poate că oricine* care îl ghicește pe acesta *este sortit pieirii.*» Și pe el l-a dus la pieire, iar atrocitățile învățăturii sale sunt într-o asemenea măsură străbătute de o suferință lirică nesfârșit de mișcătoare, de priviri pline de dragoste, de ecourile unui melancolic dor de roua iubirii, care să umezească țara aridă, lipsită de ploi, a singurătății sale, încât nu mai pot stârni disprețul sau dezgustul față de această imagine a lui Ecce homo."

**Thomas Mann**

„Nietzsche marchează «criza valorilor» din veacul său și, totodată, vestește agravarea ei fatală în secolul următor. Maladiile umanității moderne se vor acutiza în «barbaria modernă». Într-o direcție, boala va degenera în excese sociale, politice, ideologice, susținute de propagandiștii regimurilor «negru» și «roșu»."

**Ion Ianoși**

„Măreția lui Nietzsche constă în a fi reușit să izoleze aceste două buruieni, resentimentul și conștiința încărcată. Chiar dacă n-ar prezenta decât acest aspect, filosofia lui Nietzsche tot ar fi de cea mai mare importanță. La el, însă, polemica este doar agresivitatea care derivă dintr-o instanță mai profundă, activă și afirmativă."

**Gilles Deleuze**

*Istoria Mentalităților*

ISBN 973-86972-1-2

9789738697218